

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**El pensamiento de Zubiri y su influencia en la filosofía del
derecho español**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Pedro Antonio, Urbina

DIRECTOR:

Mariano Puigdollers

Madrid, 2015

Rd. 54.308

116

EL PENSAMIENTO

DE MORAL Y SU INFLUENCIA

EN LA FILOSOFIA DEL

DERECHO NATURAL.



BIBLIOTECA
DE DERECHO

Trabajo que presenta
a la dirección del
Sr. Dr. D. MANUEL E.
ILAND, Catedrático de
Filosofía de Derecho,
SERGIO URRUTIA, para
el título de Doctor
en Derecho.

P R I M E R A

P A R T E

I

EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI.

ENCUENTRO CON LA VERDAD PRIMERA

La filosofía de Zubiri, hasta leer unas pocas páginas de sus obras, está fundamentalmente dirigida a la actuación práctica, a la solución de los problemas vitales del hombre. -- En, muy en primer plano, una filosofía vital, basada, es claro, en un sistema de principios y en un establecimiento de verdades; pero no es en modo alguno pura especulación teórica sino causa y solución a las necesidades espirituales del hombre.

De ahí que el primer problema que trata en su libro Naturaleza, Historia, Dios sea el de la confusión intelectual, la mezcla de verdad y error que se encuentra en el espíritu: -- Confusión en la ciencia, debida, según Zubiri, a la confusión acerca del objeto de cada ciencia y a que todas las ciencias -- se hallan colocadas en un mismo plano (1), no hay subordinación jerárquica según el valor intrínseco de cada objeto.

De los dos inconvenientes, el primero parece el menos grave, porque para precisar el objeto de una ciencia es necesario estudiarla previamente de tal modo que el mismo estudio e investigación, al ampliar los conocimientos, delimite el objeto y los campos vecinos al mismo. Parece necesaria una primera "confusión" para una ulterior y definitiva precisión del objeto: la ciencia no es más que el conocimiento evidente de las conclusiones contenidas en sus principios. Es obvia una primera "confusión".

(1) Xavier Zubiri. Naturaleza, historia, Dios. 3ª ed. Editora Nacional. Madrid, 1955, p. 18.

Bien es verdad que la no-jerarquización es un error grave para la vida intelectual. Hay, desde luego, elementos acidentales y sobre todo razones formales y elementos esenciales que subordinan a las ciencias. Hay conclusiones científicas que no son evidentes, y por lo tanto no-científicas, a no ser que se vean a la luz de los principios de otra ciencia que les es superior. Una ciencia especulativa es superior a otra, o en atención a su certeza, o a la dignidad de su materia ... Entre las ciencias prácticas es la más noble la que se ordena a un fin más elevado (1); igual doctrina defiende Aristóteles: Un conocimiento es preferible a otro, ya porque el objeto es más noble, ya — porque es más cierto (2). Pero en el supuesto de que sea menor la certeza de un objeto más nobles: es mejor conocer un poquito de — las cosas sublimes que conocer muchas cosas sobre realidades menquinas (3).

Es claro el entronque filosófico de Zubiri con la doctrina tradicional aristotélico tomista en la consideración de la ciencia.

La segunda gran falla que presenta Zubiri, contra nuestra situación intelectual, es que la función intelectual misma no tiene un lugar definido en el mundo actual.

La función intelectual se mide tan sólo por su utilidad ... Este mundo comienza a perder progresivamente la conciencia de sus fines (4): Desorientación.

(1) Santo Tomás. S.T. I, q.1, a.5o.

(2) Aristóteles. I De anima.

(3) " I De partibus animae.

(4) Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, p. 19

Y el hombre, para ser tal, tiene que realizar o lograr propósitos y esbozar proyectos para sus acciones (1)

La utilidad que rechaza Zubiri, como fin primario - de la especulación, es la del pragmatismo utilitarista. Pero incluso la utilidad pragmática no es rechazable como fruto secundario (no por eso menos vital) de la actividad intelectual. Zubiri mismo señala como ejemplos de fines-motivos de algunas ciencias, un valor pragmático o espiritual de segunda orden. Es más, para que la ciencia no tenga un origen, sea extra-histórica y extra-mundana, como él quiere, tendrá como motivos inmediatos - deben estar basados en función a los fines últimos del hombre, motivos históricos y mundanos. Pasadas las circunstancias históricas que motivaron un esfuerzo intelectual concreto y particular en una época desaparecerá - como valor final- lo que tuvo de simplemente histórico, y quedará perennemente fallida o lograda la aportación intelectual en base a los fines esenciales de todo hombre y de toda época histórica. (2)

Lo que siempre es necesario en todo actuar humano - son los fines; fines utilitarios cuyas conclusiones darán lugar a ciencias subalternas y fines más altos para ciencias superiores. Pero al fin y al cabo ciencias, sea cual fuere la superioridad intelectual del fin. Es verdad que la preponderancia de - las ciencias prácticas sobre las especulativas da la tónica de la pobreza espiritual de una época, época que por estar más materializada es menos humana.

(1) Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, p. 21.

(2) Este sentido de lo extra-histórico quedará explícitamente manifestado en Sobre la Esencia.

No debe interpretarse la afirmación de Zubiri, este mundo está perdiendo progresivamente la conciencia de sus fines, al pie de la letra. Necesariamente, todo lo que el hombre hace, lo hace por un fin: lo exige su condición de hombre. Debe interpretarse en función de la segunda afirmación: que sus fines son preponderantemente pragmáticos, y el hombre no tiene su último fin en esta vida como los demás animales, ya que su fin está - por encima de su naturaleza y por tanto de lo necesario o útil a su misma naturaleza. Es imposible que la última finalidad de los actos humanos consista en algo relativo a lo útil-pragmático, que sólo conserve o satisfaga las necesidades del ser humano, porque es imposible que el último fin de una cosa que se ordena a otra, sea su conservación en el ser (1).

Esto es lo que entraña, en su contenido, la afirmación de Zubiri.

Y, por último, un tercer gran mal que ataca la integridad de la vida intelectual humana; el Descontento íntimo consigo mismo (2).

Descontento debido a dos razones: los métodos de la ciencia han dejado de ser órganos que suministran evidencias. - vías que conducen a la verdad en cuanto tal (3).

Y en segundo lugar, porque la inteligencia del hombre actual, en lugar de encontrarse a sí misma en la verdad, está perdida entre tantas verdades. - Exige Zubiri no estar en po-

(1) Santo Tomás, S.T. I-II, q. 2, a. 5o.

(2) Zubiri, Naturaleza. Historia. Dios, p. 21.

(3) " " " " , p. 21

sesión de verdades, sino estar poseído por la verdad.

El conjunto de estas tres deficiencias señaladas es el peligro radical de la inteligencia, el riesgo inminente de - que deje de existir la vida en la verdad (1).

Es un poco arriesgado pretender una conclusión precisa de estas afirmaciones de Zubiri, cuando la terminología usada puede inducir a interpretar como no se debiera su filosofía.

Por una parte estar en posesión de verdades es lo propio del entendimiento humano; es un orden, el natural, opuesto al sobrenatural. Sólo la posesión de verdades inconexas, la formación de ciencias con conclusiones inevitantes puede ser causa de ese descontento de que habla Zubiri. Pero la solución debe ser buscada en la línea que es propia de la razón humana: la naturalmente propia: la posesión de verdades conexas y sistematizadas en ciencias que de por sí concluyen con certeza o confrontan sus conclusiones a la luz de los principios de otra ciencia superior. Hay que orientar la inteligencia entre todas esas verdades, subordinándolas, jerarquizándolas. De otro modo es difícil, sin ese previo esfuerzo, llegar a la solución de encontrarse poseído por la verdad, de que la vida exista en la verdad, como Zubiri propugna. Cuando se habla de la verdad de la vida, es por referencia a la verdad por la cual una cosa - es verdadera ..., la vida se llama verdadera cuando es conforme a su regla y medida; cuando es conforme a la ley divina, en cuyo cumplimiento encuentra el camino recto (2). Para llegar a

(1) Zubiri, Naturalismo. Historia. Biot. p. 22-23.
(2) S.T. II - II, q. 102, a.2 ad 3.

ese estar poseído por la verdad, que tiene visos de algo sobre natural, son necesarios previamente la jerarquización del saber, la orientación de las fines al fin último, y el ejercicio del deseo innato de verdad que el hombre posee: soluciones éstas a los tres males que Zubiri señala; soluciones por otra parte previas o concomitantes, por estar en el orden natural, al estar poseído por la verdad. Cuando Zubiri define la verdad como la posesión intelectual de la índole de las cosas (1) parece referirse a otra verdad que a esa por la que debemos estar poseídos: la Verdad divina. (3)

Para restablecer la vida intelectual perdida, no puede oponerse sólo en función de la inteligencia misma. No se trata -oita Díez del Corral a Zubiri- como pretenden algunos- de los mejores intelectuales, de volver a emprender la marcha por el seguro camino de la ciencia, "como si todo se fuera a resolver volviendo a reconquistar el espíritu científico, el amor a la ciencia" Olvidan que la vida intelectual viene inscrita en un mundo, y que las verdades, aún las más abstractas, han sido conquistadas en un mundo de preciso sentido. El hecho de que pueda flotar, sin mengua de su validez, pasando de un mundo a otro, ha podido llevar a la impresión de que nacen también fuera de todo mundo. Pero no es así. La ciencia nació -- cuando se produjeron las posibilidades que permitieron su exis

(1) Zubiri, Naturaliza, p. 24

(2) Esta cuestión, necesariamente imprecisa, se ha prestado -- a estas conjeturas mas (probablemente, digo) claramente definidas en Sobre la esencia.

tencia. El hombre tuvo que poner en juego algo que le llevó a conocer . Y este algo plantea el problema más hondo de su existencia. El desarraigo de la inteligencia actual no es - sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente la existencia- en su primigenia raíz, puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual (1)

Expone Marías otro aspecto de la concepción de Zubiri, que no contradice, sino que completa perfectamente y explica en buena parte su método filosófico: Zubiri cree, en primer lugar, que el saber científico logra efectivamente conocer la realidad, a su manera, pero de una manera perfectamente real, y que, por consiguiente la ciencia tiene mucho que decir a la filosofía, aunque todo lo que le dice no sea todavía ni una palabra de filosofía -contra lo que suelen opinar muchos científicos-. En segundo lugar, encuentra que la ciencia es, ella, una realidad, y en esa medida la filosofía tiene que habérselas con ella; es decir, no -- ya por lo que tiene de saber, sino por lo que tiene de realidad. En tercero y último lugar, esa ciencia es un constitutivo de nuestro mundo y, por ende, determina nuestra situación; es, por tanto, parte intrínseca de la realidad del hombre que filosofa; nuevamente, pues reclama la ciencia -- sus títulos a ser entendida por la filosofía, invocando lo que tiene de real ella misma (2)

(1) Luis Díez del Cerral, Zubiri y la filosofía de la historia, p. 77 de Homenaje a X Zubiri.

(2) Julián Marías, la situación intelectual de X. Zubiri, p. 174 de Homenaje....

Cabe hacer notar la especial atención que Zubiri ha prestado siempre a las ciencias empíricas. Nunca ha querido, y se ha mostrado orgulloso de ello, hacer un disloque entre ciencia empírica y filosofía; muy al contrario, ha querido fundamentar siempre la vía filosófica en certezas (o realidades) científico-empíricas. Igualmente influye -por decirlo así- se nota en el pensamiento de Zubiri respecto a otras filosofías. Muy pocos como él han sabido impregnarse y comprender hondamente la filosofía, desde Grecia a nuestros días. No es un defecto; es una virtud, que él mismo admira, por ejemplo, en Hegel. Zubiri -esto es cosa patente- se ha preocupado y se ha ocupado acuciosamente del pensamiento de los demás. Alguién ha notado su especial sensibilidad para dejarse penetrar, transir de la intención (subrayado la palabra) del pensamiento ajeno (1)

Esto es lo que iré mostrando, especialmente -- en lo referente a Santo Tomás, al glosar la filosofía de Zubiri, al menos en su primera obra.

(2) Julián Marías, La situación intelectual de X. Zubiri, p. 174, de Homenaje.

(2) Augusto A. Ortega C.M.C. Zubiri y la teología, p. 187 - de Homenaje....

Método de la ciencia

Cuando la ciencia nace del conocimiento de las cosas, éstas son regla y medida del entendimiento, y la verdad consiste en que el entendimiento se acomode a ellas; la posesión dice Zubiri. Respecto al qué debe ser conocido de las cosas, Zubiri pone como objeto formal, la índole; que puede interpretarse como el ser en las cosas o la esencia o la verdad que propone la inteligencia, formalmente poseída de las cosas.

El realismo de Zubiri, al exponer la teoría clásica del conocimiento, propone de paso, una situación absurda: que no existieran cosas; entonces, dice, sería absolutamente imposible ni comenzar a entender. Podríamos, tal vez, pensar pero estos pensamientos puros no serían per se sólo conocimientos ni verdaderos ni falsos. (1) Cabe suponer que si podríamos, tal vez, pensar algo que había de haber que pudiera ser pensado: nosotros mismos, a no ser que fuéramos espíritus puros y entonces nuestra capacidad intelectual sería muy de otro tipo. Y si nosotros mismos y los demás pudiéramos ser objeto del conocimiento sensible y del entendimiento -- nuestros conocimientos serían verdaderos o falsos. Y si ni ese pudiera ser objeto del conocimiento: nuestras facultades

(1) Zubiri, Naturalismo, Historia, Dios p. 27

cognoscitivas estarían en potencia y la realidad de las cosas no sería sino para potencia, y no hay conocimiento de lo que está en potencia y menos si el cognoscente, está también en potencia.

Porque incluso la verdad de lo que no es: como quimeras o algo semejante es causada en y por el entendimiento, pero como actividad creadora que tiene su base en algo anteriormente conocido.

De todos modos, lo realmente importante es la exposición de la teoría del conocimiento, dentro de la corriente realista, expuesta además con una segura y joven visión de aspectos nuevos.

La verdad, que está en las cosas, debe ser conseguida con un método y con un sistema de preguntas, dice Zubiri, para forzar la realidad a que nos muestra su verdad escondida. Y aquí aparece el triple riesgo a que la inteligencia se halla expuesta en su esfuerzo por la verdad. Uno de ellos: el positivismo: la reducción de las cosas a hechos, - y de éstos a datos sensibles, lleva inexorablemente a la idea de una vida intelectual en que todos los saberes son equivalentes, y cuya dispersa unidad está dada tan solo en la enciclopedia del saber entero. (1)

El segundo riesgo o peligro que señala Zubiri — en el pragmatismo. Una vez "descubierto" que la verdad no es

(1) Zubiri, Naturalismo, Historia, Dios, p. 27.

sólo un dato o un hecho sino una necesidad y, como tal, un fenómeno de estructura biológica... la vida intelectual es entonces la progresiva creación de fórmulas que permiten - manejar la realidad con el máximo de sencillez. Su verdad - se mide tan sólo por su eficacia.

El tercer y último desvío de la verdad es el - historicismo. La manera especial de acercarse a las cosas - está ya dada en el modo general con que el hombre por su - Dios está situado ante aquéllas.... Cada situación históri - ca matiza también el sentido de la verdad. La verdad es el valor de la inteligencia... cada pueblo tiene un sistema de valores...(1)

Desde el siglo XVIII, dice Zubiri, la historia va apretando cada vez más la existencia humana, hasta en - tonces, salvo en casos aislados y en aisladas circunstan - cias, se consideró siempre la historia como algo que pasa - al hombre; hoy la historicidad pugna por introducirse en - su propio ser. La historia, en el sentido hegeliano de la - palabra, no es, metafísicamente hablando, una sucesión de - cosas que ocurren en el tiempo, sino la esencia de esta su - cesión. (Hegel y el problema metafísico, p.218) Con lo cual la idea del ser, sobre la que se ha inscrito la casi tota -

(1) Zubiri, Naturalismo... p. 27-28

lidad de la filosofía desde sus orígenes hasta nuestros días se vacía y se torna en grave problema (2)

Estas tres manifestaciones, aludidas, que si -- bien admite desaparecidas como teoría doctrinal filosófica, -- insiste en acosar a nuestro tiempo de sostener aún el peso -- que antes tres corrientes han dejado en la vida intelectual. -- Para detallar más cómo esas tres teorías alejan el hombre, -- de la verdad, expone primero el modo más propio de acerca -- miento a la verdad, y para ese desarrolla Zubiri el proceso -- cognoscitivo según la estructura tradicional; pero una ob -- servación salta a la vista en el desarrollo que expone Zubiri; dice: se subraya cada vez más enérgicamente que se tiene la impresión oculta de que...., la situación primaria del hombre sería carecer de cosas. Parece que las ciencias consisten en darnos cosas, de que primaria y radicalmente estaríamos -- desposeídos (2).

(1) Luis Díez del Corral, Zubiri y la filosofía de la historia, Homenaje a X. Zubiri, p. 74. Vamos aquí, dicho de paso, una afirmación que será básica para su creación filosófica posterior: la idea del su se vacía y se torna en grave problema.

(2) p. 30.

Cabe hacer notar, si se permite esta minuciosidad que la situación primaria sería no la de careo r de cosas, sino la de carecer de acuerdos, adecuaciones, es decir, de algunos, o más bien muchas verdades; las cosas siempre han sido con el hombre. La ciencia "da" conclusiones, no cosas.

Al considerar la definición de verdad: *Adaquatio rei et intellectus*, dice que para que sea posible, esa adecuación o acuerdo con las cosas es necesario que el entendimiento esté previamente moviéndose en ellos...un previo estar en ellas.

Hay una verdad, afirma radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas. Por esto puede proponerse estar o no de acuerdo con ellas....

Es difícil una crítica o estudio de esta verdad, - radical y primaria, que no parece serlo dada una significación precisa: ¿es una intuición intelectual anterior a todo juicio ¿es el simple hecho de que la inteligencia, facultad del alma se encuentre unida sustancialmente al cuerpo o cosa? , ¿o es en fin, sólo su unión situacional con las cosas exteriores? - ¿o acaso la verdad radical de la inteligencia y su unidad con las cosas es que es? ¿A qué llama Zubiri verdad primera que — permite la adecuación: la verdad como algo secundario y derivado?

Por una parte se da la verdad de lo que es (y es la inteligencia y son las cosas), por otra hab una verdad secundaria y derivada para preferente, que es la de la proposición o acuerdo. ¿Es esta primera verdad, señalada al estar con y en las cosas de Zubiri querría tanto como decir - esencial? De todos modos, lo que cabe suponer con más seguridad es algo muy sencillo: la verdad primera es el simple hecho de que en la impresión sensorial se halle yade algún modo contenida la verdad que será propuesta en la inteligencia al fin del proceso cognoscitivo. De otro modo, todo conocimiento humano comienza por los sentidos y termina con la o iluminación del intelecto agente que hace formalmente inteligible la imagen sensible. Pues decir, como dice Zubiri, que para que este acuerdo final sea posible es necesaria la verdad primera, ¿es decir, que es necesaria a sensación, en la que, de algún modo se contiene la verdad de lo que dará el acuerdo o adecuación entendimiento-objeto. ? Pero hasta quizá de conjeturas. Con los datos que tenemos, ahora es imposible precisar más. La argumentación de Zubiri iba encaminada a señalar el camino a la verdad, y mostrar luego la clara desviación de los tres riesgos de toda situación intelectual: el olvido teórico y efectivo de la dimensión objetiva de la verdad y de su búsqueda no marcan la dimensión de la verdad y de su búsqueda, ni sólo la utilidad ni sólo una dimensión histórica. Por esto, termina Zubiri la ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre posee, sino el despliegue-

de una inteligencia poseída por la verdad.

Pero de nuevo vuelve Zubiri a hacer referencia - a su primera verdad: La vida intelectual es un constante esfuerzo por mantenerse en esta unidad primaria e integral (1) y cabe observar que, si el fin del conocimiento es llegar - a la verdad, y si los hallazgos de las ciencias no son realidades aisladas sino facetas de una misma verdad ¿cómo cabe mantenerse en la verdad primera e integran si se consigue - después, en el tiempo y tiene por eso que ser distinta a esa otra verdad que era antes, el estar en y con las cosas? Al menos tiene que ser distinta en cantidad, si no en cualidad. Esto es una dificultad - la de la no precisión del concepto de - la verdad primera - que deja en cierto modo incompleta la exposición de Zubiri que sobre la teoría del conocimiento y el método para la búsqueda de la verdad. Incompleta al menos, en esta primera versión de su pensamiento filosófico.

Permítase una última suposición sobre lo que pueda ser la verdad primera e integral, citando a Santo Tomás. - El alma no juzga de las cosas con arreglo a cualquier género de verdad, sino con arreglo a la verdad primera, reflejada, en el alma, como en un espejo, por los primeros principios.

(2)

(1) Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, p.32

(2) Santo Tomás, I q. la. 6 ad. 1.

La verdad primera e integral de la inteligencia, entonces, podría consistir en el hecho de ser reflejo de la Verdad - primera: los primeros principios. Si se trata de la verdad como está en las cosas, todas ellas son verdaderas por la - primera y única verdad, a la que todas se conforman en la - medida de su ser. (3)

Me atrevo a suponerlo así porque la solución - práctica que Zubiri propone para la salvación de la vida - intelectual, para hacer arraigar la existencia en suprimo- genidad raíz, es la religación o religión. Religación que- no es sino la adquisición personal de conciencia de ser ha- cia el Ser. conciencia de la propia contingencia sostenida por el Ser necesario. Adquirida, por introspección, la natu- raleza existencia de la propia indigencia intelect al y la necesidad radical de una mayor plenitud en el ser, los --- tres riesgos se convierten en tres caminos a la verdad, --- (esta es realmente una exposición original de Zubiri, al me- nos en la forma) Respecto a la positivación de saber, el método está en que la inteligencia, abarcando en su mirada todo lo positivo, hace de ello objeto de una consideración transpositiva o transcendental (2) También la desorienta- ción en el mundo tiene su solución en una consideración --- transmundana y, por último, la revitalización de la vida --- intelectual estará motivada por una especie de considera- ción trans-intelectual o transcendental (3)

De este modo la triple solución lleva respectivamente a la idea del ser, a la idea del mundo en cuanto tal y a la vida teórica; porque para Zubiri la filosofía es simplemente "saber transcendental".

Esta solución, de otro modo planteada y expuesta parece referirse a la tradicional visión tomista de la filosofía y de la ciencia: medios para llegar al conocimiento de Dios, sea en lo especulativo o en lo práctico. Señala Zubiri además que si la filosofía es necesaria, no es suficiente y lo suficiente, decimos, llevan de al final la interpretación, es la religación a cuya actualidad intelectual se llega por medio del estudio de la realidad que constituye esta religación y los dos extremos de ella. Religación o religión; al ser religado, uno de los extremos; y al Ser Religante, el otro extremo. ¿Qué es este estudio sino el de la antropología teodicea y teológica en definitiva? Vienen muy de acuerdo con esta tesis de Zubiri las palabras de Santo Tomás: La teología toma algo de las disciplinas filosóficas, no porque forzosamente lo necesite, sino para mejor explicar lo que en ella se enseña... por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las otras ciencias) camina con más holgura como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón (1) Esto es: philosophia ancilla-

(1) S.T. I, q. 1, a. 5 ad 2.

theológica, que, ciertamente, es la que parecen encerrar las afirmaciones de Zubiri: necesidad de una filosofía "transcendental", insuficiencia de la filosofía misma, y necesidad de la religión para la verdadera vida de en la verdad. O mejor, necesidad de exponer la filosofía metafísica, así, tal como él —indole de las cosas— para que sea posible un saber transcendente.

Ser, mundo y técnica o vida teórica, son, para Zubiri, el objeto de la filosofía, y opuesto a él se encuentran la historia, la técnica y la urgencia vital, que convierten en un problema grave la realidad de la vida filosófica.

Teoría del conocimiento.

Zubiri, expone, con una dimensión particular, la historia de la teoría del conocimiento. Inicia la interpretación del esfuerzo humano por hallar la realidad del proceso cognoscitivo y su génesis y efecto, con la primera filosofía griega -pre-aristotélica- y de ahí, minuciosamente, hasta nuestros días.

La impresión general de su historia crítica sobre la teoría metafísica del conocimiento, es la aportación aristotélico-tomista queda desdibujada, y pierde la consistencia aristotélico-tomista queda desdibujada y pierde la consistencia científica que merece. Entre una curiosa mezcla de hallazgos etimológicos y teorías derivadas en pro del ideismo platónico y otras realistas y pragmáticas fruto del nominalismo, la síntesis metafísica de Santo Tomás y Aristóteles, pierde a nuestro modo de ver, el carácter resolutorio de esta constante en pugna: Idea-realidad como fuente de verdad del conocimiento.

No es que se olvide, se señala pero no se resalta su carácter de síntesis superadora.

Saber es discernir dice Zubiri, mostrando la primera fase en la historia del estudio del conocimiento, discernir lo falso de lo verdadero, lo que parece y no es, de lo que es realmente. Y algo tanto más es cuanto más se asemeja-

su perfección parcial a la perfección de la Idea. El realismo absoluto de Platón hace realidad extramental a la Idea, obviando de este modo todo problema de elevación del conocimiento sensitivo al intelectual. Saber es discernir, que después como una visión superficial de la verdad del conocimiento. Poseer o experimentar las ideas de las cosas si no se manifiesta la naturaleza de esa posesión y sólo se describe si se invoca una realidad extramental que es la Idea sin base a experiencia alguna, esto saber es decir nada. Parménides, FUE quien primeramente le vió (que saber es discernir lo que es de lo que no es) con claridad temática. Y Platón aceptó de él esta vieja lección. (1)

Saber es definir, sigue siendo una solución superficial de la realidad del conocimiento. Adolece igual defecto; añade sí que no basta conocer que una cosa es sino saber lo que es; pero sigue en pie la gratuidad de la idea, y la no explicación de la génesis del conocimiento, hacia una fase universalizante.

Saber es entender o el conocimiento cierto de las cosas por sus causas: aportación aristotélica.

(1) Zubiri, *Naturaliza, Historia*, Dios p. 46.

Bien es verdad que no resulta del todo inteligible: Sólo la interna articulación del "qué" y del "por qué" hace posible una ciencia sensu stricto que nos diga lo que las cosas son. Entonces es cuando la Idea adquiere con plenitud el rango de "ser constitutivum" de la cosa. La cuestión acerca de lo que las cosas son queda así vinculada definitivamente a la cuestión acerca de la Idea (1).

¿El "qué" y el "por qué" es la verdad primera -
¿"Su constitución de la cosa es su índole, su raíz?

Permitámonos HACER notar, ¿qué relación puede tener la Idea, hasta ahora considerada con la significación platónica, con la "cognitio verum per causas"? Desde este momento, desde el momento aristotélico, en efecto, el saber humano va a ser una carrera desalentada por conquistar --
"ideas" (2)

En el ser inteligible, que es el primer objeto conocido por nuestra inteligencia en las cosas sensibles, nuestra inteligencia distingue en primer lugar lo que es de lo que no es. Es este el primer estudio, no desdeñado si no recogido por Aristóteles y Santo Tomás, que Zubiri, señala como saber es discernir.

(1) Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, p.47.

(2) " " " " p.48. Las "ideas" - cuyo sentido crítico no logramos captar, nos viene ahora claramente manifestado en Sobre la esencia al decir Zubiri que la definición esencial de Aristóteles es simplemente pueril, por eso, superficial.

De otro modo: el principio de contradicción. Lo-
que primeramente ~~ese~~ bajo nuestra consideración es el ente-
cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre apren-
de. Por ~~ese~~, el primer principio ind mostrable es el siguien
te: "No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa".-
principio que está basado en las naciones de ser y no ser, y
en el cual se fundan todos los demás principios, como se di-
ce en IV Metafísica. (3)

Por tanto, quizá podamos variar un poco aquella
anterior afirmación de Zubiri respecto a la aportación de --
Aristóteles:

Saber no es discernir ni definir: saber es entender. Como --
punto de partida saber es también discernir, no sólo enten-
der.

Y es también definir: traduciendo en afirma --
ción el principio de contradicción nace el de identidad. Por --
la reflexión sobre el acto propio del conocimiento, la inte-
ligencia afirma la existencia actual de la cosa pensada, y
antes percibida por los sentidos; afirma también el propio-
conocimiento. Afirma lo que es, un concreto material, un --
ser real, un ente.

(3) S. T. I - II , q. 94, a. 2o,

Saber es pues también definir, como base, previa al entender.

Y, por fin, saber es entender, o principio de razón de ser o de razón suficiente : causa, "por qué". Al - glosar Zubiri a Aristóteles dice que con este modo de mostrar la realidad del saber: la verdad de la cosa se funda en el ser mismo de ella. Si se quiere seguir hablando, hablando de idea, habrá que entender por ella el conjunto de rasgos, no sólo en cuanto "características"... sino como - rasgos que proviamente "constituyen" (1)

Es tal vez así, con esta explicación, como se entiende que la Idea a que aludía Zubiri no es Idea de Platón, sino causa; esencial o naturaleza de una cosa; causa eficiente que explica o demuestra su existencia; causa material, su contingencia, etc. ¿O tal vez algo más? Tiene - vez ese "constituyen" se refiere de nuevo a la verdad primera y radical?

Ockano, Santo Tomás, y Heidegger, representan los sostenedores de las tres dimensiones, que Zubiri señala, del entender las cosas: La demostración de su necesidad, la especulación de sus principios, y la impresión de su realidad respectivamente.

)1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 47.

Ockam o saber es reaccionar, dice Zubiri; demostración y razonio. No hace referencia a Zubiri al problema,-- de los universales, al nominalismo que niega que lo unumver - sal se encuentra de algún modo en los singulares. El nominalismo reduce la universal a una representación subjetiva y -- a un nombre común. El nominalismo, origen del positivismo, y empirismo, reduce los primeros principios a las leyes experi - mentales de los fenómenos sensibles.

De todos modos, además de rechazar esta corresp - ción, a Zubiri le interesa mostrar como insuficiente para el - cobocimiento verdadero el saber demostrativo y raciocinante.

Saber una cosa es saberla por sus principios (1)

Intime penetratio veritatis, dice citando a Santo Tomás. Ex - pone y explica Zubiri la tesis tomista del conocimiento, que hemos adelantado antes al hablar de Aristóteles. Aquí volve - mos a encontrar el concepto de verdad primera. Que si bien - es un dato marginal en estemomento de la exposición, nos dá - luz para corro orar lo que antes dijimos. Recuérdese que -- afirmaba Zubiri ser posible el conocimiento, conocer, en tan - to estábamos con y en las cosas; que era posible en nosotros la verdad primera, verdad primera que aquí se usada como sín - nimo de primeros principios: Tales verdades (por ejemplo, el principio de contradicción) son primeras no sólo por ser su -

(1) Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, p. 49.

verdad anterior a toda otra, sino tambien por ser conoci-
das efectivamente con anterioridad a las demás, aunque tal
vez sin darnos cuenta de ello. (1)

Más adelante, otra afirmación de Zubiri induce
a pensar en cierta semejanza entre verdad primera y ser o -
verdad ontológica: Verdades, en cierto modo, con naturales
a la mente, que constituyen el sentido primario de una men-
te que explicita lo que entiende, el sentido primario de -
lo que es "ser verdaderamente". (2)

Dice Zubiri que no basta conocer "lo que" es -
la cosa, sino "la cosa que es"; es decir, el ser aquí, y -
ahora de la cosa, tal vez aplicando aquí y ahora las pri -
meros principios al objeto inmediato de nuestro conocimien -
to: escindir, en todo lo que es de veras, el ser vivo (po-
ne como ejemplo) de todo lo demás: principios de identidad. To-
do es de veras; pero esta cosa es, entre el todo que es de
veras, de veras vive. En cada cosa está, pues, en princi-
pio, todo; cada cosa no es sino una ESPECIE de espejo, spe-
CULUM, que cuando incide sobre ella la luz de la mente, re
fleja el todo, único que plenariamente es de veras. Y, en
palabras de Santo Tomás: El conocimiento que conseguimos -
por razón natural requiere dos cosas: la imagen recibida -
de los sentidos y la luz natural de la inteligencia por cu-

(1) Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* p.50.
(2) " " " " p.51.

cuya virtud abstraemos de la imagen el concepto inteligible.

(1).

En todo, a que se refiere Zubiri, es el ser en cuanto inteligible, lo inmaterial de la cosa. La metafísica del conocimiento de Santo Tomás no termina con el Simplex intuitus de los primeros principios en las cosas para patentizar el íntimo ser de las mismas, a que parece solo aludir Zubiri, al menos - así parece entenderse. Es decir, no es sólo solución especulativa la suya, sino demostrativa y experimental; no sólo lo que es la cosa, sino la cosa que es, como gusta decir Zubiri. La metafísica de Santo Tomás -dicho sea de paso- no es sólo de esencias, sino eminentemente existencial.

Se refiere finalmente Zubiri al saber experimental: la impresión de realidad. Que, en definitiva, viene a afirmar la insuficiencia del saber especulativo, como saber radical: saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la "verdad de la realidad", sino también la "realidad de la verdad" (2).

Sin necesidad de exponer de un modo exhaustivo la teoría tomista, hay que coincidir que Zubiri llega a conclusiones que Santo Tomás ya da con otro método. Implícitamente afirma el saber, como saber de la "realidad" de la verdad" no solo como "verdad de la realidad", porque la verdad de las cosas es,

(1) S.T. I, q. 12, a. 13 c.

(2) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 53

en cuanto entendida, verdad del entendimiento; las cosas entendidas, son de algún modo el entendimiento. Por otra parte, las cosas no son verdad, sólo son; son verdad, si son entendidas. Y al decir que la verdad creada que hay en nuestro entendimiento, si no en absoluto, sí hasta cierto punto, es superior al alma (1) afirma implícitamente una génesis cognoscitiva que ha llegado a la "realidad de la verdad" Porque no sólo halla verdad al entender, sino que es la verdad de la cosa entendida; porque de la cosa, al ser entendida, no se "educa" sólo la verdad, sino que viene la cosa, al ser entendida, a ser sida por el entendimiento y por todo lo cognoscitivo.

No son realmente estas afirmaciones, objeción a la exposición de Zubiri, sino desvelación y alcance del pensamiento tomista que impregna la filosofía de Zubiri.

Bien es verdad que demostrar, especular y experimentar vienen señaladas como las tres dimensiones del entender en Aristóteles; pero quería hacer notar que la dimensión tomista ~~de perfección y de operación sintética~~ no es sólo dimensión especulativa (2).

(1) S.T. I, q. 16, a. 6o.

(2) En función de las explicitaciones posteriores de Zubiri, no se podrá olvidar, a pesar de las diferencias, esta comovidad teórica de base.

Ciencia y realidad

Queda manifiesto el realismo filosófico, realismo moderado aún de Zubiri, que irá adquiriendo mayor exageración. Es importante haberse detenido en el problema del conocimiento y haber calificado el sistema, porque a partir de él se - construirá su idea del hombre, la antropología. De la visión antropológica a que lleguemos, habrá dependido el punto de - partida: el hombre ante las cosas, el modo de llegar a ellas, su realidad, y el alcance de la inteligencia.

Hay que hacer notar que el hablar Zubiri de la naturaleza de la ciencia, es decir, del esfuerzo humano por conquistar la verdad, lo hará en función de esa idea antes señalada: la verdad de las cosas es más profunda que la verdad de la realidad; lo que aparece, lo que muestra la cosa de su ser en su carácter ontológico es el verdadero objeto de la ciencia. - Porque la ciencia, como históricamente se la ha entendido, no alcanza la verdadera realidad de las cosas; no debe ser la - ciencia, dice Zubiri, un esfuerzo unívoco, porque son dos los objetos de estudio: la esencia y la que la cosa me muestra de su esencia. Tiene, a mi modo de ver, esta concepción un marcado - origen platónico, a su vez recogido por Heidegger. Pero no por eso desligado de Aristóteles o Santo Tomás.

Zubiri expone una doble verdad aparentemente sencilla. Ciencia y epistème o ciencias prácticas y ciencias especulativas. La ciencia práctica que busca conclusiones precisas - para montar y establecer un sistema concreto con el que obrar,

es claro distinta de la epistème o ciencia filosófica puramente especulativa que sí se detiene en todas las manifestaciones del ser: incluso las mudables, incluso lo que aparece y no es del todo, etc.

A la ciencia sólo le interesará, por ejemplo, el movimiento como hecho, como realidad concreta, a la epistème o filosofía, ciencia de la filosofía, también el ser en movimiento, todos los elementos intermedios del ser no estático.-- Es quizá reducir demasiado a esquema la interesante argumentación de Zubiri, pero no parece necesario recurrir y hacer exclusiva de una mentalidad griega esta concepción de la realidad. No es exclusivo de las ciencias prácticas el buscar un sistema estable de conocimientos; de ahí que sean necesarias conclusiones claras en la filosofía para, con ellas, fundamentar la realidad empírica, explicar lo que se muestra porque se apoya en el principio de lo que es. Es imposible que haya saber de lo que se muestra sin ciencia de lo que es. Sería difícil, por ejemplo, establecer una justicia cuyo criterio fuera único y exclusivamente creado para cada caso concreto. Son necesarias unas previas conclusiones claras, qué es delito, qué es contrato, qué es derecho, para tener luego muy presentes las variantes de una realidad inmediata.

De todos modos, esto son derivaciones. La afirmación de Zubiri es clara; la "ciencia" responde con un cómo se producen las cosas al por qué de ellas. La epistème intenta buscar la causa última de ese cómo.

Luego veremos sí, para Zubiri, epistème es filosofía, como lo es para nosotros. Quizá sea peligrosa esa terminología por lo que tiene de similar con la afirmación kantiana de que la metafísica no es ciencia.

Queda claro que no hay trascendencia posible en las ciencias fenoménicas. Veremos hasta qué punto la idea - de epistème lleva a una verdadera trascendencia en el hombre si se desvirtúa, permítase esa palabra, de lo que la filosofía tiene de rigurosamente científica, que es referirse a muchas cosas en lo que tiene de inteligible, la ciencia de lo que es la verdadera filosofía que lleva a la trascendencia.- ¿Es también un cauce el saber de epistème como lo entiende Zubiri? Dicho de diversos modos y a través de Aristóteles, Leibniz, Kant, etc., es evidente en la realidad el fenómeno y el noumeno, dicho con éstas o con otras palabras.

Zubiri parece pretender llegar a la realidad completa (fenómeno-noumeno) tomando como punto de partida el fenómeno y, glosando a Kant dice: Para Kant, empero, y en ello retorna a la mejor tradición aristotélica, el hombre no tiene más capacidad que la de recibir el detalle en cuanto tal: lo único que puede hacer es considerarlo como manifestación de la realidad de la cosa. Dicho en términos kantianos: el objeto adecuado de la inteligencia, el conocer el mundo sensible, es el fenómeno... Nada hay en todo esto que no sea perfecta-

mente tradicional (1)

Pero a la naturaleza siempre corresponde un objeto determinado y proporcionado a ella.... Siendo pues la inteligencia facultad inmaterial, a ellos redunde..., la verdad, o - el ser o perfecciones análogas, (2).

Y este ser en común, objeto adecuado del entendimiento, no puede ser el fenómeno; porque nuestro entendimiento no conoce los singulares directamente, sino por reflexión.- Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios individuales, y precisamente por esto no es nuestra especie semejanza de los elementos individuales, y de ahí que nuestro entendimiento no conozca lo singular (3).

Nada de lo dicho niega, al contrario, que nuestro modo de conocer sea la experiencia, pero reducir a ella el conocimiento humano es negar el valor científico (científico en el sentido tradicional) a la filosofía para dejarla en simple impresión de realidades. Bien que esas impresiones no sean efectos de la cosa, sino modos de manifestar la misma unidad de la cosa. De este modo, pero, ¿no nos alejamos cada vez más de la metafísica? no fué una casualidad, sino una consecuencia lógica, el empirismo y el positivismo. Pero la experiencia en Zubiri tiene una comprensión más amplia que éstas.

-
- (1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 82
(2) S.T. I-II, q. 10, a. 1 ad 3.
(3) S.T. I, q. 14, a. 11 ad 1.

Por el parangón que hace Zubiri de la teoría kantiana con su epistème, y con la afirmación: la teoría kantiana del fenómeno aparece, unas veces, como una teoría de la - sensibilidad, y otras, de la inteligencia (1), queda afirmado como un nuevo modo de acercarse al hombre a las cosas, de conocer. No interesa tanto para Zubiri un sistema objetivo de leyes y causas, una síntesis objetiva que explique por qué las cosas son, su condición y su trascendencia. No basta un esquema objetivo que precise la constitución interna de las cosas, aunque la formación de esa ciencia haya supuesto la impresión sensible y variante de la realidad, porque divide y elige y objetiviza sólo el aspecto objetivo.

El conocimiento de las cosas, en su radicalidad completa debe ser real, deben ser conocidas en lo que ellas son, independientemente de que formen parte del mundo y fuera de toda condición trascendente. Si hay alguna estructura, es la estructura de la cosa misma dentro de la ordenación real de realidades. Esta afirmación es básica para conocer los orígenes de Zubiri y posterior.

Parecería lógico que por ese camino coincidiera con Kant en que la metafísica no es ciencia; porque realmente no es ciencia fenoménica pero sí ciencia del ser, y en este as-pecto, contrariamente a la epistème sí tiene una estructura objectiva y una visión trascendente. La epistème no parece llevar a trascendencia alguna. Esto mismo podrá tal vez afirmar-

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 85

se, incluso después de conocido el completo alcance de estas ideas en Zubiri.

No nos detenemos en ponderar la idea de la realidad en Zubiri en toda su extensión y profundidad metafísica. Bástenos brevemente señalar su aplicación al hombre y algunas de sus consecuencias.

Zubiri advierte la necesidad de concebir la realidad en un doble y único sentido: el que de la palabra eu-sía: el haber, los recursos propios de cada cosa, por los - cuales ésta se basta a sí misma, es independiente y tiene - por tanto, realidad propia en el cosmos (1) (Ordenación real de realidades), unido esto a la "cualidad de lo que está - siendo" (1). Aparentemente, nada nuevo. Pero este estar - siendo, no es un acontecer fundado en el tiempo, sino sobre el tiempo como supuesto suyo, sino la índole misma de esa rea- lidad que, por serlo, fue ayer, es hoy y será mañana (2). Y recordemos que esa realidad independiente con realidad propia, debe ser conocida en su misma manifestación, independientemente de su situación en el mundo y de su trascenden- cia.

Esto aplicado al hombre, ¿a qué nos lleva?

Zubiri se adelanta a decir que las acciones huma- nas en su realidad biográfica, social o histórica constitu- yen un mundo, son precisamente todo eso, pero solamente eso: lo que pasa en el mundo. Allende ese pasar se cierne para el hombre el problema de lo que él es. Y sin que este ser, ni el

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p.91
(2) " " " " p.92

ser de las cosas, pueda ni deba desentenderse del mundo... necesitamos saber si la filosofía y el ser del hombre van a nutrirse, de lo que "pasa en el mundo" o de lo que las cosas y el hombre - "son en realidad" (1).

De lo que el hombre "es en realidad" o mejor de lo - que el hombre es y por lo que el hombre existe es de lo que se ha nutrido la filosofía tradicional. Esta "nutrición" ha producido una ciencia filosófica (no física o fenoménica). Esta ciencia objetiva hace posible el estudio del hombre en lo que es y en - cuanto pasa en el mundo, No hay disyuntiva: el hombre es un ser temporal.

No parece posible el estudio del hombre en cuanto es en realidad, si el objeto en su sí mismo, independiente del mundo, del tiempo y de su trascendencia. Si el hombre no debe desentenderse del mundo, como concede Zubiri, ¿por qué sí su estudio?

Por una parte parece tachar a cierta filosofía el - dar sólo la ratio cognoscendi y no essendi en la realidad. Sin embargo, este camino de la epistémé, no da la ratio essendi del hombre. El ser del hombre, como aparece, como se muestra, como - activa su esencia y existencia o queda en simple impresión camino del empirismo o nos da, entonces sí, una ratio cognoscendi puramente especulativa y aséptica: ser sin tiempo, ser sin mundo, ser sin trascendencia en cuanto a su estudio. Pero en la prácti-

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 93

ca no debe desentenderse del mundo. ¿Cómo se concilia teoría y práctica?

Ciertamente que la antropología de Zubiri no con-
cluye en estas consecuencias. Ciertamente, como veremos más a-
delante, su concepto del hombre pretende ser muy otro y perfec-
tamente trascendente (recuérdese la religatio de lo que habla-
mos antes), sólo queríamos notar que la idea de la realidad en
Zubiri, como punto de partida filosófica no parece llevar, ló-
gicamente, a las consecuencias que luego sustena respecto al -
hombre y su trascendencia.

Contra todo esto, Zubiri defiende enérgica y claramente el carácter de ciencia en la filosofía..Concretemanete contra la posición de Kant, entre otros. Es una exposición clara y tradicional, que no nos detenemos a exponer (1).

Cabe pues decir, ante esta aparente contradicción, lo mismo que hemos dicho hasta ahora: que al recalcar como objeto de la filosofía una realidad desde un aspecto preponderantemente aparente y fugitivo —y esto no como un modo de decir, sino cierta y verdadero objeto— quita de hecho el valor de la ciencia a la filosofía, aunque, en su conclusión, lo afirme.

Quizá no sea exacto, ni mucho menos, calificar la filosofía como mero saber acerca de las cosas del ser; porque es que también es dirección para el mundo y la vida, y forma de vida, algo que acontece (2). Pero, a pesar de afirmar este triple aspecto, debemos afirmar el primero como esencial y no-

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 109-114
(2) " " " " p. 108

cesario para dar a la filosofía el carácter de ciencia. Sin embargo, Zubiri parece dar más preponderancia al algo que acontece, antes que su saber acerca de afirmando la realidad primaria de ese algo que acontece; pero, ese afirmar, ¿no es un nuevo saber acerca de?

--oOo--

El hombre y la Historia

Una realidad actual -por tanto, presente-, el hombre, se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal que, al entrar en sí, se encuentra siendo lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro (1).

Y como contrapunto a la temporalidad humana - no como pasado ni como futuro sino como presente actual- la eternidad es, aparte de *interminabilis vitae tota, simul et perfecta possessio* (Boecio). Esta posesión, en el hombre parcial e imperfecta, del propio ser es lo que hace a la existencia misma del hombre tangente con la eternidad, en cuanto que es, de algún modo, imita lo constitutivo del Ser en su propio ser presente.

Tanto en la consideración de la historia humana como pura sucesión de hacerse, como en la más moderna de actualización progresiva de lo que era ya, ve Zubiri una tendencia a preterir el carácter histórico del hombre, es decir, de la historia como afectante del ser del hombre: la historia es pura y simplemente lo que le pasa al hombre, pero no algo que afecte a su ser (2)

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 107

(2) " " " " , p. 287

Frente a la idea antigua del hombre como animal racional, el hombre será ahora concebido como ser vital e histórico; el hombre no sólo conoce, hace o padece la historia, sino que es historia (1). Zubiri, según afirma Díez del Corral, muestra su radical pensamiento dado a la ontología de las cosas: es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto, tal en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea del movimiento... Pero así como Aristóteles introdujo supera el movilismo puro de la sofística, así la interpretación ontológica de la historia ha de evitar caer en el radical historicismo.

El hecho de que las ciencias adquirieran un carácter extrahistórico y extramundano es índice inequívoco de que el mundo se halla afectado de interna descomposición (2)

(1) Díez del Corral, Zubiri y la filosofía..., p. 74

(2) Julián Marías, La situación intelectual... p. 177

Por este, añade Zubiri, la visión filosófica de la historia del s. XX, que afecta al ser: el presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino lo que puede hacer (1) Pero permítasenos observar que esta visión es la misma que la de la actualización progresiva, sólo que expuesta al revés. Es lo mismo decir: "mi presente es actuar lo que podía" o decir "mi presente es lo que puedo o podré hacer". Bien que en la primera frase se resalte el actuar, pero no se olvida el podía. Bien que en la segunda se resalte el poder, pero no olvida el hacer sin el cual la historia no sería. De todos modos, sea la variante que sea, Zubiri la tacha igualmente de insuficiencia.

No basta la potencia y el acto para explicar la historia del hombre. Volvemos a la constante de Zubiri. No nos bastaría con una "razón de ser": necesitamos una "razón de acontecer" (2)

Es claro que resulta insuficiente el mero ejercicio de las potencialidades si se parangona potencia y acto a la simple materialidad de poder y hacer. No es nada nuevo decir que el hombre puede y actúa con "proyecto". Todo lo que el hombre hace lo hace por un fin, suena igual. Aristóteles lo barruntó, como dice Zubiri, otros muchos después -entre ellos Santo Tomás-

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 288

(2) " " " "

especificaron el actual del hombre en la historia como un actuar libre; de ahí que, como muy bien señala Zubiri los actos humanos son, rigurosamente hablando, "sucesos": realización e ~~re-~~gistro de proyectos (1)

En definitiva contrastan en Zubiri unos geniales esbozos no perfectamente matizados: por un lado dijimos al principio que la situación actual del hombre, su ser presente, es lo que le daba su tangencialidad con el Ser. Por otro, y aunque la referencia sea indirecta, pide una "razón de acontecer" porque no considera suficiente la "razón de ser" como explicación constitutiva del ser del hombre. Cuando, en realidad, a lo que incluye dentro de "razón de acontecer" (finalidad, libertad, pensamiento libre y capacidad de decisión) no son sino razones constitutivas de ser.

Recordemos de nuevo aquella razón previa para el conocimiento que proponía Zubiri: el pensamiento conquistista las cosas en su previo estar con ellas. Hay una verdad radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas. Solo al estar con y en las cosas se puede proponer conquistarlas, estar o no de acuerdo con ella.

En cambio: La situación primaria del hombre, respecto de las cosas, es justamente estar "frente" a ellas...

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 292

la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a distancia de ellas. A distancia, pero entre ellas, no sin ellas (1). Y es que aquí está hablando de libertad, de proyecto o decisión, y allí hablaba de verdad ontológica. Entonces, ¿cual es la situación primaria del hombre: su ser, su propia verdad de ser o su actuar inteligente frente a las cosas junto con la libertad de libre arbitrio?

Siguiendo con el hacer histórico del hombre, expongo de un modo muy interesante, aunque no original, su comportamiento ante las cosas.

La vida del hombre no es un simple ejercicio o ejecución de actos sino un uso de sus potencias, y sólo tendremos lo específico de la historia cuando se explique el uso de las potencias, a diferencia del simple ejercicio de sus actos.

Para el animal (estímulos y reacciones, cosas y actos) toda su vida depende de impulsos e impresiones. El hombre, entre las cosas y sus actos, interpone un proyecto; está frente a las cosas, sus actos son proyectos. El animal está inmerso en las cosas. El hombre a distancia, pero entre ellas no sin ellas. Aunque está inmerso como realidad primaria, en cuanto tiene de animal; está enfrente en cuanto es hombre; y no es menos necesario para ser hombre el estar en frente como estar inmerso: esto lo veremos al tratar de la antropología.

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 291

Las cosas le son al hombre instancias que plantean problemas, posibilidades para su actuación: esta es su situación para encontrar la verdad; bien distinta de la situación historicista en que la verdad depende y varía con las diversas situaciones más o menos extrínsecas y no ontológicas. Esta otra situación, en cambio, es permanente y congénita en el hombre, es la situación del hombre, y no hay otras la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre. En su virtud, lo que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio, y la actualización de las potencias, pero también el uso y la realización de unas posibilidades. Por lo primero, el hacer humano es movimiento; por lo segundo es suceso o acontecimiento. Los actos son "hechos históricos" tan solo como realización de posibilidades. El curso histórico no es simple movimiento, sino acontecimiento. (1)

Las cosas son instancias que plantean problemas; y las mismas cosas son recursos para resolver sus problemas. Nuestros proyectos se apoyan en lo que las cosas "son"; instancias y recursos constituyen, en cambio, el orbe de "lo que hay". (2)

Y en esto llega Zubiri a una solución: Como recursos las cosas y la propia naturaleza humana no son simples potencias que capacitan, sino posibilidades que permiten obrar.

Lo que las cosas "son": esencia y "lo que hay":

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 291

(2) " " " "

existencia. Simples potencias que capacitan: esencia; posibilidades que permiten obrar: existencia.

Con la introducción de este nuevo concepto: posibilidad, soluciona la pervivencia del pasado diciendo que si bien el pasado ya no es porque pasó, sí deja en el presente, por haber sido, unas posibilidades de ser que antes sólo eran potencias. Posibilidad es pues la situación, del hombre, de las cosas, de los otros hombres, que permiten actuar la potencia de hecho. Ser y acontecer, naturaleza e historia son aspectos de una misma realidad.

Esta concepción histórica del hombre está, a mi modo de ver, muy dentro de la línea tradicional. Nuestro conocer se patentiza gracias a las cosas, al "tropiezo" con ellas, a la experiencia. En el mismo plano está el ser histórico. Del mismo modo que no basta tener la potencia intelectual para conocer, hacen falta las cosas, así para el ser histórico: son necesarias las posibilidades, instancias, recursos, para que el proyecto (potencia libre) pueda actualizarse. Ser y acontecer, de nuevo: esencia y existencia. Cabe decir que, en definitiva, contra lo que propone Zubiri, todo se resuelve en acto y potencia. Si se tiene en cuenta que los actos son potencias para actos posteriores y éstos, a su vez, para nuevos actos son potencias. Afirmer la potencia intelectual, visual, etc. no es afirmar sólo el ser de la potencia, es afirmar su existencia

entre otras existencias -potencias, actos- existencias. Afirmar solo su razón de ser sería tanto como afirmar algo teórico; si se afirma el ser de la potencia se afirma en tanto que, de algún modo, actúa. existe.

Aunque con nueva terminología: potencia-posibilidad, el mismo sentido encierra el concepto: potencia remota y potencia próxima al acto.

Si se imagina el actuar, el existir, el ser del hombre: su historia, como una bola de nieve que desciende interminablemente por una pendiente materialmente infinita, aparece claro que la historia del hombre es potencia y es acto. Aparecen y desaparecen circunstancias, situaciones -verano, promontorios, nieve, viento- que crecen y decrecen la superficie y el volumen de la bola de nieve -la perfecta o imperfecta plenitud del ser del hombre, su realización humana integral-. Naturalmente que allí por donde pasó la bola de nieve y ella misma ya no es, pero hace posible que después sea de un u otro, hace posible que las circunstancias "determinen" la historia humana "venza" las circunstancias. Todo es potencia y todo es acto. La posibilidad es acto y es potencia, y el recurso y el problema y las instancias y los proyectos. Y hay potencia activa y potencia pasiva.

Quisiéramos subrayar, en este desarrollo, una insistencia repetida de Zubiri: Instancias y recursos, por un lado;

ofrecimiento por otro, son dos dimensiones de una sola estructura.

Potencia y posibilidad: es manester subrayar que estas dos dimensiones son justamente esto: dos dimensiones de una misma realidad, y no dos realidades distintas.

La misma realidad, que es Naturaleza, es también Historia (1).

Quizá esta igualación práctica de la "razón de ser" y la "razón de acontecer" incluya en su origen una igualización técnica más grave: la esencia y existencia. Digo quizá porque los trabajos de Zubiri, que comentamos, son ensayos y artículos y no filosofía sistematizada y completa; él mismo lo hace notar en el prólogo. (2).

La esencia y la potencia operativa no son en modo alguno identificables en el hombre. No sólo no identificación en la esencia, pero ni tan siquiera identificación en la substancia. Ser y obrar se distinguen realmente.

Esto está claro en el plano de lo teórico y en modo alguno lo defiende Zubiri; pero en esta orientación práctica, en el modo de concebir la realidad histórica, la vida del hombre, se ve un tinte preponderantemente igualativo: historia y posibilidades para obrar. La misma realidad, que es naturaleza, es también historia.

No parece necesario que nos detengamos aquí en exponer

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 293

(2) Veremos más adelante como este comentario tiene su cumplimiento en Sobre la creencia.

que la acción no es substancia, que la actualización de las potencias dentro del clima de las posibilidades para obrar no es existencia, que, por tanto, son realidades distintas la esencia, la operación y la potencia operativa, es decir: Naturaleza e historia, entendiendo historia, como entiende Zubiri, suceso y acontecimiento.

Por otra parte, para admitir el concepto de historia de Zubiri hay que admitir, excluyéndolos, los actos del hombre (en contraposición a actos humanos), hay que excluir lo dado; el hecho y sólo la realidad, lo que es, es historia en tanto que es instancia o recurso: forzosidad de actuar o lo que permite actuar. La historia así considerada es más acción que potencia; más acontecer, que ser; más operación que esencia y que existencia.

- - - - -

El realismo de Zubiri

La experiencia como supuesto de toda la filosofía:

Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta experiencia (1). La experiencia a que se refiere Zubiri, a más de ser la estrictamente entendida como tal para los sentidos externos; base del realismo tomista, se extiende, como prolongación, a la experiencia personal auto-conciencia, a la convivencia, costumbres, etc. (2).

Es decir: contenido conceptual de la tradición experimental; la conciencia peculiar e histórica de una época: su situación; y al origen, sentido y destino de la vida: horizonte. (Suenan, este horizonte, a aquel "Dios a la vista" de Ortega, pero es sólo uso de esa imagen por su misma fuerza expresiva).

La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su lugar natural (3). Lugar en que la realidad del mundo ofrece un conjunto de posibilidades a la existencia del hombre, mediante

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 145

(2) Es más, en sobre la esencia veremos el alcance inusitado que da a la realidad experiencia.

(3) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 149.

su decisión; por la que se auto-somete a un continuo cambio de posibilidades nuevas y nuevas realidades, por el mismo hecho de sus decisiones: Y estos movimientos "facionales" son, como gusta llamar Zubiri, no estados, sino acontecimientos: historia.

También toca este tema Antonio Millán Puelles en su "Ontología de la existencia histórica".

Zubiri añade que la libertad, la de elección, no es naturaleza, sino la raíz del acontecer histórico. Implícitamente, por tanto, admite la libertad-naturaleza como ontológica (1), como veremos al tratar la relación constitutiva.

(1) A. Millán Puelles, Naturaleza y Libertad.

El Hombre y la Filosofía

La Filosofía no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia intelectual (1).

Hace Zubiri una, aunque breve, atractiva y profunda historia del hombre y su postura filosófica.

El hombre griego se enfrenta preguntando: ¿Que es la Naturaleza? o mejor: ¿Que es "lo que es" de la Naturaleza? Aristóteles descubrirá que en la actualidad de un ser es donde se encuentra, en definitiva, su última, su radical verdad. Y de la frase de Parménides: es lo mismo el ser y la visión de "lo que es", arranca todo el pensamiento griego. (2)

Una vez visto lo que es la cosa hay que decir el es de la cosa. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un decir, en un saber lo que la cosa es. Por el logos no suminos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es. Vivir en el seno de esta visión, participar de ella, es, decía Aristóteles, la forma suprema de la existencia humana.

Sin embargo, a pesar de toda esta ingente labor metafísica, un concepto ha escapado a la mentalidad del hombre griego:

(1) X. Zubiri, Naturaleza,.... pág. 209
(2) " " " " 210-211

el concepto del espíritu (1). Esta nueva aportación será la nueva aportación del cristianismo: Orígenes, San Agustín. Spiritus sive animus es aquel ente que puede entrar en sí mismo, y que al entrar en sí mismo, existe segregado del resto del universo. Este momento va a ser decisivo para la estructura entera de la Filosofía. Porque, en efecto, al sentirse desvinculado del universo, no queda el espíritu humano simplemente: entra en sí mismo para descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. La Filosofía, después de Grecia, comienza por ser esencialmente teológica. (2)

Y el logos entonces de los griegos se convierte en disquisiciones con el Logos del cuarto Evangelio.

Pero el nominalismo reduce la razón a ser una cosa de puertas adentro del hombre, una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Sólo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo. Y pide un apoyo, una seguridad: en última instancia, el yo, el ego de Descartes, funciona en Filosofía, porque lo que pide a la Filosofía es una verdad segura; por tanto,

(1) Pensamos que, si sobre la esencia viene a ser una continuación y operación del pensamiento griego, y nos dice que a Grecia le faltó el concepto de espíritu: ese entrar en sí mismo para descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito, es, para nosotros, la clave, velada, para intentar descubrir -sea o no fallido- el deseo de trascendencia de la esencia de Zubiri

(2) X. Zubiri, Naturaleza...., pág. 212.

su certeza y no su realidad, es lo que decide el carácter central del yo en el pensamiento filosófico. (1)

De este modo, "lo que es" de la Naturaleza -como se preguntaba el pensamiento griego- queda envuelto por el sujeto; pero envuelto por el sujeto también en una forma también peculiar: en tanto que es sabido seguramente por él. En la seguridad del saber, del yo, encuentra el hombre lo consistente de la naturaleza misma.

Con el idealismo se entra en otro mundo: en el mundo del espíritu. La naturaleza en eso que está ahí. Y el Espíritu es eso que soy yo mismo (2). Pero la Naturaleza y el Espíritu forman la unidad del Universo, que es explicada distintamente según las diversas concepciones idealistas, y que no le interesa apenas, para este desarrollo histórico, más que la aportación de Hegel.

Hegel busca el fundamento común de esa unidad entre Naturaleza y Espíritu: ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo inexorablemente ese fundamento se hace Naturaleza y Espíritu, y es todo cuanto hay, el absoluto en sí y para sí. (3).

Para Hegel éste es el punto de partida: el absoluto, no el pensar; la verdad se cuenta en la inmediatez, en la articulación de todas las cosas con el absoluto. En el devenir, en el reglamento de sí mismo para no ser pura nada, sino ser siendo en su devenir constante, es de donde se engendran las esencias de las cosas o na-

(1) X. Zubiri, Naturaleza,... pág. 213
(2) " " " " 214
(3) " " " " 215

nifican el principio absoluto de donde emergen. Y el autopo-
se del absoluto, que es una autoposición conceptiva, es el concep-
to; el concepto adecuado del absoluto es la Idea.

Para Zubiri, Hagel reúne y concentra los motivos fun-
damentales de la historia entera del pensamiento filosófico.

Y, se pregunta Zubiri: ¿hasta qué punto cabe afirmar
que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las co-
sas? (1). O dicho de otro, modo ¿hasta qué punto cabe decir que
Hagel que el hombre es su saberse o, con Grecia, qué alcance tie-
ne ese sólo tener saber como facultad que oneirra, de algún modo,
todo cuanto el universo es?

Para Zubiri el que todo pensamiento es pensamiento de
algo (Husserl), no es más que un desplazamiento del problema; pues
ese de, muy bien puede encontrarse en la esencia del hombre, y no
ser simplemente una concreción de su pensamiento.

Si el pensamiento es pensamiento de algo, el siguien-
te paso filosófico-histórico es decir que el pensamiento existe -
fuera de las cosas (Heidegger), subsistencia fuera de las causas.

A este punto propone Zubiri una nueva solución de cla-
ra raigambre tomista: que el hombre sea la verdadera luz de las
cosas. Ahora bien, lo que se constituye en la luz no son las co-
sas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíproca-
mente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no
del yo, no las hace trozos míos.

¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instan-

(1) X. Zubiri, Naturaleza..., pág. 218.

cia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?
¿Qué es algo que está más allá del ser? (2)

... el alma pensante del filósofo, extenuado como de sí mismo, de-
cía Platón, en la contemplación de la realidad, y totalmente inata-
lado y activo en lo más sutil de sus acies mentis, vive la gloria
y la pesadumbre de vivir el límite extremo del ser humano; y quien
ese siente, sea por modo místico, poético o intelectual, no puede -
dejar de advertir que en la raíz misma de nuestra existencia tiene-
que habitar la melancolía (2).

"En genial visión, decía oscuramente Aristóteles, que la filosofía surge de la melancolía, pero de una melancolía por exuberancia de salud... Al sentirme solo, me aparece la totalidad de -
cuanto hay, en tanto que me falta... la soledad de la existencia hu-
mana consiste en un sentirse solo, y, por ello, enfrentarse y encon-
trarse con el resto del universo entero" (2)

Soledad, dulce tristeza de ver ausente todo lo que me -
explica, el más allá del ser; la existencia vívidamente abandonada
a toda fundamentación es el comienzo, la búsqueda del fundamento -
del ser de todas las cosas; tan querido como ausente, tan raramente
presente que el hombre filósofo se siente solo ante la verdadera -
verdad, que de algún modo está en él, pero sin serle comprendida -
aún. "Esperamos que España, país de luz y de la melancolía, se deci-
da alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos". (4).

(1) X. Zubiri, Naturaleza..., pág. 222.

(2) Pedro Laín Entralgo, X. Zubiri en el pensamiento español, pág. 146-147.

(3) X. Zubiri, Naturaleza..., pág. 222-223

(4) " " " " 223

Dios y el hombre

Zubiri concibe al hombre como un ser abierto a las cosas. No que el ser del hombre tenga capacidad y se abra a las cosas sino que su ser consiste en eso: en su abertura.

"El ser del sujeto consiste formalmente, en una de sus dimensiones, en estar "abierto" a las cosas".

"La exterioridad del mundo no es un simple factum, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano" (1).

Vemos aquí más claramente definida la orientación de Zubiri que marca y caracteriza del mismo modo todos los aspectos - que trata en su antropología: un constante huir de concepto esencia definidor para buscar algo más íntimo que el simple "esto es"; a la realidad del mismo ser en la ultimidad de su esencia. En el conocimiento era la verdad primera y radical; en la historia humana, su elevación al orden de la naturaleza, el ser del hombre constituido formalmente por las cosas.

Pero esta última afirmación no es más que un pre-concepto para plantear rectamente el problema de Dios.

Zubiri llega a la misma conclusión antropológica que - Heidegger en *Von Wesen des Grundes*. El ser-en-el-mundo es también, o expresa, una relación trascendental, constituye el ser mismo de existencia humana.

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 311

Visto que la relación hombre-mundo es constitutiva, pasa Zubiri a considerar, como constitutiva, la relación hombre-Dios. Admitiendo de Santo Tomás el conocimiento indirecto de Dios, evidente quedad nos, abogando porque este quedad nos sea algo constitutivo, y no un factum ni un medio para entrar en "relación" con Dios.

Repite Zubiri que su estudio no quiere ser una demostración de la existencia de Dios, pero retrotrayendo el problema a lo que verdaderamente constituye al hombre "se habrán mostrado precisamente entonces, de una manera rigurosa, las condiciones de la posibilidad y del carácter de esta demostración" (1) o bien se habrá hecho ociosa tal demostración.

"La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin, con y por las cosas, es consecuencia de estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical"(2), y esta concepción lleva a Heidegger a negar por un lado la libertad de libre arbitrio para quedarse en la libertad puramente ontológica; le lleva por otra parte a resolver la trascendencia del ser con su-ser-para-la-nada. De otro modo resolverá Zubiri, pero, como vemos partiendo, en un aspecto, de iguales premisas: la religión constitutiva se sale de este tipo de ontología, es otra relación que la de hombre-mundo. Y no es ilegítima esta solución si se tiene siempre presente que es solo en una de sus dimensiones, el ser del sujeto consiste en estar -

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 312
(2) " " " " p. 313

"abierto" a las cosas. Una; porque si fuera sólo esa, al terminar la relación hombre-mundo exterior terminaría el ser del sujeto y no habría posibilidad de otra relación posterior (religación) ni anterior ni concomitante.

De todos modos, y aun haciendo honor a la verdad, si bien Zubiri expone la relación hombre-cosas, existencia individual y concreta, como una de las constitutivas, de hecho, sólo esa desarrolla y estudia; en esta cuestión, sólo con esa define al hombre. Luego, lo hemos dicho ya, busca en su dimensión teológica el modo de salvar la radical eventualidad humana: la abertura a las cosas se cierra en una relación fundamental religante: Dios: dimensión formal constitutiva de la existencia del hombre. Esto no quita para que, en estudios más directamente antropológicos, de su visión completa del hombre.

En síntesis el pensamiento de Zubiri es el siguiente: La entidad del hombre consiste en tenerse que realizar como persona. La existencia le ha sido enviada; el hombre, su vida, es misión. Las cosas le estimulan a vivir esa misión. Pero lo que real y fundamentalmente impulsa a vivir, lo que le impone la existencia -que no es apego a la vida ni apego físico- es una fuerza que nos hace ser y nos hizo ser, porque hay también, además de cosas, lo que hace que haya, que nos obliga a existir radicalmente, nos religa, nos fundamenta, - nos actualiza formalmente y constitutivamente. (!Lo que hace que haya! ¡visión fundamental para explicar la estructura de la esencia en Zubiri posterior).

Existimos con las cosas para existimos en el Ens Fundamentale. Dios no nos es patente, sino su deidad, correlato de la religación.

Dios, su deidad, constituye fundamentalmente el ser mismo del hombre; es venido y existe en El.

No es este un método para llegar a Dios, sino la misma constitución del ser del hombre. Cualquier método supone ya éste, primario y constitutivo; si tiene sentido hablar de las facultades que nos permiten conocer a Dios, lo tiene en cuanto muestras facultades son parte en la religación, de Dios vienen y en El se fundamentan.

"Como Dios es, pues, algo que afecta al ser mismo del hombre, resulta caduca toda discusión acerca de las "facultades" que primariamente nos llevan a El"(1). Esto afirma Zubiri. No es que no resulte caduca toda discusión acerca de las "facultades" ni que deje de ser cierto que lo que constituye al hombre en Dios en su mismo ser; pero el ser del hombre es inteligencia y voluntad, y éstas son las facultades que llevan a Dios y ésta es la imagen en hombre de Dios.

Porque no es al Dios Uno en su absolutez sustancial - sino Dios Trino en su relatividad de relaciones, procesiones y - personas lo que constituye el ser del hombre: inteligencia y voluntad, lo que es del hombre, refleja constitutivamente, y en ese se fundamenta: en ser esa imagen.

Zubiri dice no tener sentido hablar de un método para llegar a Dios, porque todo eso supone previamente que el hombre -

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 321

consiste en patentizar cosas y patentizar a Dios (1). Y es cierto; pero como ese consistir en patentizar, consiste en ser imagen, es decir, inteligencia y voluntad, tiene pleno sentido hablar de un método, o del método para llegar a Dios: actualizar esa imagen o potencia, actualizar la inteligencia y voluntad, que es imagen, - que es ser mismo del hombre.

Dice Santo Tomás: "toda criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la que pertenece a alguna especie determinada. Y dice orden a alguna otra cosa. Según, pues, que cada una de ellas es una substancia creada, representa su causa y principio, y de este modo evoca (demonstrat) la Persona del Padre, que es principio de principio" (2). En esta única referencia se apoya Zubiri para hablar de la fundamentación de la religión o su quid constitutive. De este modo, hablando sólo de "por lo que subsiste", nos quedamos en el plano de la existencia: "su existencia es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios"; (3) intenta fundamentar la religión en la sola razón de existir, en la ontológica constitución del hombre. Así evita el método de la inteligencia y voluntad, y la trascendencia de la inteligencia y voluntad; así tiene que concluir la fundamentación de la relación hombre-Dios, cuando a la relación hombre-mundo se le hace constituir todo el ser del hombre. Porque Santo Tomás añade que la crea-

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 322

(2) S.T. I, q.45, a. 7o.

(3) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 322

tura en cuanto tiene una forma y pertenece a una especie determinada, representa al Verbo, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artifice"(agente intelectual); "y en cuanto está ordenada, representa al Espíritu Santo bajo el aspecto de amor, porque la ordenación del efecto a otra cosa procede de la voluntad del creador" (voluntad) (1). Y esta cita no va directamente referida al hombre, sino a toda criatura. Por eso abundará luego con mayor razón en decir que "las criaturas racionales parecen llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imitan a Dios, no solo en aquello por lo que se es y vive, sino en aquello por lo que se entiende... en la criatura racional, en la que se da la procesión de un verbo intelectual y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica"(2).

No queda pues, según esta otra opinión, constituida la religión: por el simple hecho de existir, sino de entender y amar. El método no es algo caduco y sin sentido, ni las aspiraciones del corazón una vaguedad romántica sino algo constitutivo, tan constitutivo como el ser; porque no somos solamente, sino que somos de una especie; no sólo criaturas, sino criaturas racionales.

Por otro lado, la posesión de la existencia, puesto -

(1) S.T. I, q.45, a. 7 o.

(2) S.T. I, q.93, a. 6 o.

que el hombre consiste en tener que realizarse como dice Zubiri, no es plena desde el inicio sino paulativamente progresiva. La actualización formal de la existencia, la religación es capaz de mayor perfecta fundamentación: así que la religación patentiza más a Dios cuanto más la inteligencia y voluntad actúan en su trascendencia. Cabe pues un ser mayor en Dios que la sola immanencia no constituye, sino que es su estado primario y fundamental, no único. -- "El hombre, en efecto, tiene, entre otras, una capacidad de conocer.... El hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo. El ser es siempre ser de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas. Como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también la intelección de las cosas, es decir, entender que "son" (1).

Contra lo que antes evidentemente parecía: el ser del hombre está también constituido por su entendimiento. Bien que Zubiri llega a esta dimensión constitutiva del hombre a partir de su apertura a las cosas; la conclusión es la misma. Recuerda un poco al pienso luego soy de Descartes: en mi estar abierto a las cosas las entiende como siendo, luego soy también entendimiento.

Zubiri ve como problemática la traslación del concepto es de las cosas al es existencial humano bajo la ratio entis. La analogía que traslada el es-cosa al es-ratio, deja la coseidad para que sea legítima tal analogía o traslación. A esto se añade el es de Dios, como problema, que religa. Es de Dios, ya en este cam-

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 323-324.

ce, como problema intelectual. Otra vez coincido en llegar a una vía racional para "demostrar", mostrar o patentizar la existencia de Dios; pero siguiendo, paso a paso, el desarrollo de: hambre, ser abierto-a-las-cosas.

La inclusión de Dios en ser es un problema mucho mayor, la analogía aquí es, para Zubiri, supra-analogía. Es claro para Zubiri que Dios es, del hecho de que las cosas que hay son. Lo problemático es el alcance de la analogía, la medida de inclusión de Dios en el ser; porque el volver por la religación -retorac- de mi hay al hay de Dios, Este es más "lo que hace que haya" que lo que hay, al menos desde las posibilidades de mi intelección. Las posibilidades de mi intelección buscan una ratio para Dios, desde mí, como buscaron un ratio entis para las cosas y 'ésta es la existencia religada, simple factum, dato de hecho, a partir del cual se puede buscar, luego, una demostración discursiva. "Toda existencia tiene un problema teológico" (1).

En definitiva la idea, una de ellas, central de esta exposición es que la vía discursiva para llegar a la existencia de Dios no es primaria: lo primario es la religión constitutiva, que la hace posible. Se es en Dios y luego se piensa en El.

Por otra parte, que es problemática la analogía del ser; especialmente en cuanto referido a Dios. Y que la razón de ser que encontramos en Dios -desde nuestra capacidad intelectual- es su fundamentalidad religante.

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 329.

No queda tratado el tercer es del hombre: la voluntad.

Unicamente es posible al ateismo como postura intelectual desligada del verdadero ser del hombre, pura elucubración mental: soberbia.

--oOo--

Respecto a la religiosidad espiritual de Zubiri, nos complace exponer la opinión de L. Aranguren que ha sido considerado como un tiempo como discípulo suyo.

Comienza L. Aranguren interpretando a Zubiri: "Dentro de la órbita del cristianismo subsistió también esta tendencia a la sofocación intelectual de la revelación, a la destrucción de la teología entendida como sermo sobre Dios, fundado en un previo "hablar" de Dios y vivir desde Dios". (1).

Sin embargo, esta interpretación no parece exactamente la correcta. En realidad Zubiri dice textualmente: San Pablo "escribe y enseña, teniendo ante sus ojos esa especial "visión", "noticia", "sentido" (gnosis kai phtonesis) de esta efectiva sobrenaturalización del hombre y del mundo, cuya raíz próxima es el misterio sacramental del sentido indicado. Y expresa el contenido de esta visión en un logos, que es el logos del Theos: es a lo que primariamente los Santos Padres llamaron Theología (Teología). Es un hablar acerca de Dios, pero un hablar acerca de Dios desde Dios. Acerca de Dios, en última instancia, tal como se nos da, directa o indirectamente en Cristo. Desde Dios, es decir desde donde Dios se nos da directa o indirectamente, desde la interna unidad entre Cristo y los ritos litúrgicos, desde la realidad sacramental" (2).

(1) José Luis L. Aranguren, Homenaje a Xavier Zubiri, Revista Alcalá. Madrid, 1953. Zubiri y la religiosidad intelectual, pág. 17.

(2) X Zubiri, Naturaleza..., pág. 345.

Por tanto, nos parece interpretar rectamente este texto diciendo que Zubiri no apoya la opinión de que el cristianismo primitivo sopague el estudio intelectual de Dios ni la teología entendida como sermo de Dios. Lo que afirma Zubiri es que, en San Pablo por ejemplo, se confunden teología y revelación; porque la teología de San Pablo es revelada, y la revelación de San Pablo es teología.

La misma cita de Zubiri que aporta Aranguren nos da luz sobre esta cuestión: "Frente a toda especulación del helenismo, la teología paulina no es una simple meditación intelectual: Pero esta cita es incompleta, Zubiri sigue: expresa las enseñanzas de algo que está aconteciendo, y tiene como fin sumirnos cada vez más en eso que acontece. Mediante una comprensión suya, también cada vez más honda. En San Pablo, Apóstol inspirado y transmisor de una revelación, la teología misma pertenece a la realidad integral del orden sobrenatural, al depositum fidei. Conclusa la revelación con la muerte del último Apóstol, la teología sería una investigación sobre aquel orden" (1).

Parece, pues, quedar clara ninguna aversión a la religiosidad intelectual entendida como teología: antes de la muerte del último Apóstol porque en los escritos inspirados al sermo de Dios es revelado y gran parte de la revelación -sobre todo en San Pablo- es sermo de Dios, especulación teológica; y después, con los Santos Padres -si bien una primera tendencia es casi exclusivamente pastoral- se da una decidida y creciente teología para afirmar la fe contra las herejías.

(1) X. Zubiri, Naturaleza..., p. 345.

A pesar de ser lo últimamente afirmado acorde con los textos que se conservan de patrología, L. Aranguren continúa: "Pero, por el otro lado, en oposición polar al "enfriamiento" intelectualista de la religión, se produce el "ardor" patético de una fé que, intransigente con todo cuanto no sea ella misma renuncia a cualquiera justificación extrarreligiosa y cumpla así -hasta - donde puede- la tajante ruptura con la filosofía"(1).

No nos detenemos a repetir que lo cierto es lo contrario; especialmente si por religión no entendiera sermo de Dios, - Teología.

Aranguren nos va a exponer el pensamiento de Zubiri.- Dice haber habido una piedad intelectual (Grecia): forma noética de la religión; y una piedad patética (cristianismo). Colocará a Zubiri por encima, superándolas, de estas dos tendencias.

Nada más lejos a nuestro modo de ver, del deseo de Zubiri que verse "por encima" del cristianismo. "Por encima" del patetismo sí; pero para colocar justamente a Zubiri, no es necesario rebajar la postura cristiana.

Ese algo que acontece y que llena y completa la teología paulina, para no ser sólo una simple meditación intelectual, - es la realidad divina. No cabe sobre ella sólo una simple meditación intelectual. Es realidad completa, vida, por eso también requiere realidad y vida para ser recibida del todo.

(1) L. Aranguren, Zubiri y la religiosidad intelectual, pág. 17.

Quien haya leído "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", no puede hablar de que Zubiri -coloque al cristianismo en lo patético-anti-intelectualista.

Antes de todo debe distinguirse, para evitar equívocos, religión de teología. Es claro que la religión, como fe, renuncia a cualquier justificación extrarreligiosa y cumple así la tajante ruptura con la filosofía; la verdad sobrenatural no necesita justificación extrarreligiosa. Justificación, ¿para qué? No necesita una verdad filosófica, para que la Verdad lo sea. Es lógico el antiintelectualismo humano frente a la Verdad: ¿a qué sirve? La Revelación es Verdad en sí misma: no necesita ningún aditamento.

Otra cosa distinta es la necesidad subjetiva de adoc-trinar la fé: la religiosidad se vigoriza y la misma fé.

Otra cosa distinta es la teología, exposición y estudio de la Verdad divina; teología que no es fe, sino estudio; ahí cabe la filosofía y cabe la especulación y la justificación extrarreligiosa; a la Verdad no le cabe justificación: sí al que cree en la Verdad, pero después de haber creído. Razonar la fe por el que no cree no tiene sentido.

López Aranguren propone patentizar la síntesis razón y fé que hace Zubiri. Articular razón y fé en la filosofía de Zubiri a través de su vida filosófica. Y mostrará que no es noética ni patética ni atea la religiosidad de Zubiri.

Habíamos dicho que Aranguren distinguía entre la pie-

dad intelectual (Grecia); forma noética de la religión; y una piedad patética (cristianismo): Y en Zubiri -afirmará- no existe patetismo religioso protestante.

Aranguren hace referencia a Ortega, a la concepción -grecolatino, a Epicuro para hablarnos de la superstición, de la desperanza y, por otro lado, de la presumptio. Todos estos estados anímicos evidencian el acontecimiento antropológico fundamental de la religiosidad. La angustia esclarece la dimensión rigurosamente ontológica de este hecho -"toda religión envuelve constitutivamente una teología " (1), que es previo. Esto muestra su significación adecuadamente intelectual. Si bien "no es la angustia cósmica la manera más honda de tropezar con la nada y despertar al ser"(2).

Para Aranguren, la creación de los conceptos de potencia y posibilidad en Zubiri, siguiendo la vía de Santo Tomás, le llevan a evidenciar el problema postulado, a llegar a la concepción de un mundo en devenir, de una estructura abierta de la creación; porque la capacidad de la iniciativa divina es inexhaustible, continuada merced a la libertad, de tal modo que los actos libres aparecen como instrumentos de las iniciativas divinas, y las criaturas se revelan como coadjutores de Dios.

(1) X. Zubiri, Naturaleza..., pág. 329.

(2) X. Zubiri, " " 335.

Cierramente que -por llamarlo así- esa angustia es una como-intuición o patentización de Dios. Una religión -entendiéndola en el sentido extenso de Zubiri- es un "esclarecimiento" antropológico de la teología que encierra toda fã; porque la angustia metafísica es, en cierto modo, fã. Siguiendo -la vía de Santos Tomás, Zubiri viene a exponer en definitiva -que la teología natural tomista está ya cómo encerrada en la -religión (angustia para Aranguren) antropológica, ontológica, metafísicamente vivida: por eso, "toda religión envuelve constitutivamente una teología". La teología en un sentido es previa ya era; el hombre la desvela "sentida" en su religión; a partir de ese sentimiento metafísico de ser fundamentado en el Ser, puede nacer esa otra teología que ya es especulativa: exposición de lo que siempre era, iniciada en el apoyo que da ese sentimiento religante de ser en el Ser y por el Ser.

Pero nos dirá Aranguren, la religiosidad de Zubiri no es intelectual al modo, por ejemplo, de las cinco vías de Santo Tomás. Sí lo es, si entendemos inteligencia no como una facultad, sino como el hecho de estar vertido a la realidad, habitud: estamos (o somos) en la realidad. "En toda Percepción -sensible va incluido -a más de la impresión- este momento del "es" por el que el hombre, aún dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas y no simplemente en un ámbito de impresiones".

Velvemos así a ese postulado base de la filosofía de Zubiri: la verdad primera y radical. Como es lógico, la religiosidad intelectual no podía estar desnazizada de este apoyo:

la religiosidad intelectual de Zubiri es real no ya en el sentido de deberse a la facultad intelectual, sino al hecho anterior de estar metafísicamente el hombre en y con las cosas: inteligencia sentiente (término que veremos al hablar en concreto de la antropología), vida, vida en esa verdad primera y radical fundamentada en el Ser que le posibilita la existencia.

La articulación de razón y fé entonces -volviendo a - Aranguren- consistiría en lo que repetidamente hemos dicho: en que "el hombre se halla vertido a Dios quocumque modo "antes" de demostrar la existencia de Dios: la constitutiva religación de la existencia humana" (1).

Lo cual es distinto de esas referencias que hace Aranguren al Concilio Vaticano I y Pío X basadas en Sabiduría XIV y - Romanos I, 20; pero que no atañen a la tesis de Zubiri. "La "visión" de Dios en el mundo y del mundo en Dios... la simple patentización que acontece en la fundamentalidad religante"(2) no se refiere al "Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur" (3).

(1) X. Zubiri, Naturaleza..., p. 329
(2) " " " " 328-329
(3) Rom., I, 20.

Libre arbitrio y libertad

Muestra Zubiri una tendencia que, a mi modo de ver, no se compagina con la trayectoria filosófica de la libertad que sigue. Distingue libre arbitrio como capacidad de elección: uso de la libertad, y libertad como igual a existencia. Pero, en tercer lugar, afirma que "en la religación, el hombre no tiene libertad - en ninguno de estos dos sentidos. Desde este punto de vista, la religación es una limitación" (1). Esta sola afirmación es la que parece no compaginarse con la exposición misma que hace de libertad; cuando, al mismo tiempo, afirma que "la religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad" (2). ¿Cómo puede ser que lo que confiere libertad no sea, o al menos no tenga, libertad. No parece necesario distinguir -y estaría más de acuerdo con todo el sistema- la existencia humana como libertad de la religión constitutiva: libertad ontológica: ser es libertad. Por otro lado la religación confiere progresiva y mayor libertad: liberación de lo que no es ser como persona: libertad racional.

El mismo libre arbitrio, como facultad, tiene su razón de ser y su sentido en la fundamentalidad constitutiva: capaz de auto-no-liberarse, o trascender y ser más ontológica y personalmente libertad. Con ese juego de palabras, propio de Zubiri, nos dice que El mismo que nos hace ser libres (libres arbitrio) nos hace ser libres (libertad esencial).

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 330.
(2) " " " " " p. 330.

(Por esta misma exposición resulta incomprensible: la religación es una limitación)

"Ciertamente es que toda decisión libre ha de ser voluntaria, pero con ello no se puede afirmar que la voluntad nos hace libre a nosotros, sino más bien a nuestros actos. "La libertad de la acción libre confirma y no origina la libertad del hombre". "Pero - si podemos hacer lo que queremos es porque somos libres"; sin embargo no somos libres porque hacemos lo que queremos, sino porque podemos hacer lo que queremos". "La libertad no es cosa voluntaria, las libertades sí". "Con mayor frecuencia de la debida la libertad no suele confundir con el libre albedrío. De este lugar de nacimiento deriva el mal del siglo".

"La libertad, si la entendemos en su sentido radical, no se realiza con nuestras decisiones; antes bien: es ella justamente quien las hace posibles".

La única libertad es la de "contribuir con Dios a nuestra propia creación. Zubiri coloca al hombre ineludible y sucesivamente frente al quehacer de su propia creación, y, como dice, "le hace autor de su vida". (1).

Después de estas explicaciones de L. Rosales, sigue siendo de difícil comprensible la calificación de limitadora a la religación. Tal vez sea un modo de decir, porque a lo que "limita" es a seguir el único camino de la verdadera libertad, porque no es voluntario al modo del libre arbitrio: se nace ya libre, religado. En ese sentido es una "limitación"... liberadora.

(1) Zubiri, Luis Rosales, La libertad y la acción libre, p. 229.230.

II

ANTROPOLOGIA

CUERPO

En el estudio del hombre se manifiestan más claros varios postulados filosóficos que, como hemos visto, por sí solos afeblían de cierta oscuridad.

Busca Zubiri dar razón del hombre como forma de realidad (filosofía segunda). Pero antes de averiguar lo que cada cosa es como forma de realidad hay que poner en claro qué sea la realidad misma (filosofía primera).

No parte tampoco de la realidad hombre en acto primero, dando por supuesto la realidad alma y la realidad cuerpo, y luego explicar su unión sustancial. Sino que nuestro autor parte del hombre en acto segundo; es decir, qué es lo que caracteriza como realidad, en qué consiste su hominidad y cómo se manifiesta en cada uno de los actos concretos de su vida. Parte de la realidad unitaria como el hombre se presenta, y trata de averiguar lo que en esa realidad se puede llamar alma y qué cuerpo.

En primer lugar trata de esta realidad material que es el cuerpo humano. Es la primera etapa. ¿En qué consiste ese acto segundo de la realidad de las cosas materiales?. Esta primera pregunta involucra una serie de enigmas que es necesario descifrar como base para el plan

teamiento antropológico: el acoplamiento de las cosas materiales que componen el universo, la material, el ser vivo, el modo en que está la vida inmersa en el universo físico, etc.

Quizá entre todos, el método que presente más interés por su originalidad es el de la formación de la materia: individualización de la material desde la singularidad de las partículas elementales.

La ciencia y la filosofía clásica, es decir, la mentalidad que ha dominado el mundo occidental hasta hace pocos decenios, partía como verdad inconcusa de que las partículas elementales materiales son propiamente individuos. Sobre este supuesto se montaba continuación una idea del movimiento y de la causalidad. En efecto, según la definición clásica, la individualidad consiste en que una realidad sea indivisa en sí misma y esté dividida de todas las demás. La idea del individuo material se obtiene entonces sencillamente por atribución de cantidad (1).

La definición clásica a la que se refiere es lo que es indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás (2). Y, atribuyéndolo a Zubiri hace Conde de la teoría clásica de individuo una rareza, digo rara, porque deduce conclusiones que no parece poder en ningún modo pueden serle aplicadas. Al menos en lo que respecta a la orística, más a las conclusiones.

Se expresa con esta idea: El individuo material primario es el límite a que puede llegarse en la división de un cuerpo; por tanto,

(1) Zubiri. Fco. Javier Conde, Introducción a la antropología de Javier Zubiri. "Revista de Estudios Políticos", nº 67, Enero-Febrero, 1953, Madrid.

(2) S.T.I., q. 29, a.4o.

un cuerpo pequeño, un corpúsculo, con características análogas a los cuerpos macroscópicos. Sobre esta idea de individuo se alza la del movimiento. Este individuo material es el soporte del movimiento, se le puede identificar a lo largo del movimiento. Siempre está actualmente en un punto identificable de una trayectoria. De ahí la idea de causalidad: el individuo es causa, es decir, responsable de su trayectoria. Lo que le acontece actualmente determina lo que ha de acontecerle en el futuro. Expresado en lenguaje matemático esto quiere decir que la física se traduce en un sistema de ecuaciones diferenciales.

Y, por fin, esta conclusión, La causalidad se identifica con el determinismo. Ahora bien, la experiencia ha demostrado que esto no es verdad. (1)

Cabe volver a considerar esta afirmación, la idea del individuo material se obtiene sencillamente por atribución de cantidad, atribuida a la doctrina tomista. Concretamente en S.T. III, q.77, a. 2o. se nos dice que el principio de individuación en las cosas materiales es doble: la materia prima y la cantidad dimensiva. La materia prima es principio de indeterminación; de ahí que pueda considerarse el individuo indeterminado y el individuo concreto. El individuo indeterminado es el que se significa por parte de su naturaleza (2). Y su naturaleza es indeterminada, mera indeterminación si su principio de individuación es la materia prima no concurriendo la cantidad dimensiva.

Bien lejos está todo esto del pretendido determinismo. Es cierto que es la misma realidad física la que es indeterminada (3);

(1) Zubiri. Citado por F.J. Conde, en Introducción a la antropología de Xavier Zubiri.

(2) S.T.I. q. 30, a. 4o.

(3) Zubiri de F.J. Conde, Introducción a la antropología...

bien cierto, tan cierto cuanto más participe de su principio de individuación materia prima.

Cabe decir que la exposición gradual de la realidad de Zubiri es perfectamente tradicional. A nuestro modo de ver la crítica que hace de la teoría clásica no es tal, bien entendida la formulación tomista expone la misma realidad que afirma Zubiri con una terminología nueva y a veces confusa; aunque añade algunas precisiones distintas. Esta no claridad que aquí advertimos, se ofrecerá en su pleno desvelamiento en la filosofía posterior.

Siguiendo con su primera fase, introduce la idea de posibilidad: la realidad física no es solo una realidad actual, es también lo que puede ser, el sistema de sus posibilidades (1). Esta misma idea había sido vista ya en el estudio del hombre como forjador de proyectos; el acto y potencia aristotélico tomista no deban por sí solos para Zubiri suficiente explicación a la realidad histórica humana; introduce la idea de posibilidad. Aquí en el estudio de la materia, partiendo de la misma base, nos lleva a este siguiente postulado: la partícula, un cuerpo pequeño, deja de ser una sustancia individual, es una singularidad sujeta a indeterminación, es individual sólo el estado en que se encuentra. La partícula no es el individuo identificable en el punto actual de una trayectoria, funciona solamente como soporte singular. Por tanto, afirma Zubiri, no es la causalidad eficiente de tipo indeterminista la que da razón de esta realidad, sino otra causalidad,

(1) Zubiri de F.J. Conde, Introducción a la antropología

que él llama: ley estructural (1).

Tal vez nos encontremos aquí con una cierta confusión de conceptos. La materia prima y la cantidad como coprincipios de la realidad material afirman la individualidad, el hecho de la existencia de un individuo; pero esto mismo no entraña la negación de la indeterminación ni potencia ni posibilidad. La material en su manifestación microscópica no es menos indeterminada por ser individuo; es determinable por una variedad infinita de cantidades y de formas. No vemos aquí mayor controversia que la de prejuzgar un ataque a la indeterminación (o a la posibilidad) por afirmar la realidad individuo.

Por otra parte convenir, como conviene Zubiri, en que de la partícula es individual sólo el estado en que se encuentra, es afirmar la realidad individuo según la tesis tradicional. Porque la realidad individuo de una partícula no le quita, por ser individuo, su indeterminación: la posibilidad de pasar a otro estado. Pero teme Zubiri que, admitiendo individuo, pierda realidad la realidad, y se haga demasiado conceptual.

Así, igualmente, los cuerpos macroscópicos están integrados por partículas indeterminadas con indeterminación real y son, por eso, más o menos determinados e individuales.

El universo no es el resultado de sustancias individuales y determinadas -porque no las hay-, sino que es un proceso de individualización progresiva a partir de la singularidad de las partículas elementales. La individualidad no es el punto de partida sino una conquista en la evolución del mundo físico. (2).

(1) Adviértase que, estudiado Zubiri desde el comienzo, no es sorpresa su sobre la esencia, aunque de su primera filosofía se hayan dado diversas interpretaciones.

(2) Zubiri de Javier Conde, Introducción a la antropología de X. Zubiri

Si afirmamos que el universo ~~es~~ es el resultado de sustancias individuales y determinadas no negamos que se da un proceso de individualización progresiva. De otro modo afirmaríamos que el universo es estático. Repetimos que no hay repugnancia alguna en admitir como individuos a las partículas elementales, como hace la filosofía clásica, y a la vez admitir la materia prima y la cantidad dimensiva como principio de individuación en las cosas materiales, lo que hace que sean individuos indeterminados. De ahí que el pretendido determinismo en la filosofía clásica no parece poder afirmarse. Por otro lado ya que Zubiri no da definición alguna de individuo: ¿por qué la individualidad no es punto de partida? (2).

Si puede tal vez sostenerse que no es punto de partida respecto a la realidad persona humana porque el nombre persona no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza (2bis) Al contrario de lo que ocurre en la otra realidad que no es persona, la cual significa la naturaleza común con el modo determinado de existir, que compete a los singulares, que es el subsistente por sí mismo y distinto de los demás. (3)

En este aspecto, sólo desde este aspecto, afirmamos con Zubiri que es gratuito, para iniciar el estudio de la antropología, admitir sin más la realidad hombre, compuesto de alma y cuerpo, persona individual.

(2) Esta pregunta queda respondida en Sobre la esencia.

(2bis) S.T.I., q.30, a. 4o.

(3) S.T.II " "

Cuerpo vivo.

Pasamos a la segunda etapa. Nivel de los cuerpos vivos, con terminología de Zubiri, o paso de la individualización a la sustancia.

El cuerpo vivo es un cuerpo material. La vida representa un nuevo tipo de materia con nueva estructura.

No hay entre la materia viva y la no viva oscura ontológica. La divisoria está entre el espíritu y la materia. El cuerpo vivo es tan material como la materia física, aunque en otro nivel (1)

Lo que caracteriza al cuerpo vivo, según Zubiri, es su independencia específica del medio: produce los medios necesarios y su propia estructura; y es también su control específico sobre el medio ambiente: adaptación. Estas dos notas resumen la sustantividad del cuerpo vivo, que consiste en mantener su propia individualidad.

Esta nueva estructura, que representa un nuevo tipo de materia, que es viva, marca un ritmo vital mayor o menor según lo sea la estructura misma. Si, así lo afirma: los cuerpos vivos cuanto mayores son tienen más vida. Si, sin embargo, no cabe afirmarlo así del

cuerpo vivo del hombre, porque lo es substancial la vida natural; de ahí que no quepa decir, como podría afirmarse siguiendo mal a Zubiri, que un hombre grande está más vivo que uno pequeño, porque el hombre no es sólo vida, es espíritu.

En realidad esta observación parecería no convenir a lo que venimos estudiando, que es la realidad en acto segundo, y la vida natural como algo sustancial al hombre es acto primero. Pero habiendo llegado al estudio del cuerpo vivo del hombre, resulta demasiado teórico prescindir de su aspecto formal. Bien que no podemos hablar de cuerpo vivo vegetativo y sensitivo en acto primero sin tener que hacer referencia necesaria a la tercera realidad, la espiritual, que hace el hombre uno. Porque es una la realidad hombre, con tres vertientes, pero una. Así, de igual modo, no parece lícito detenerse en un estudio puramente material del cuerpo vivo del hombre, si esa realidad es absolutamente teórica. El método pretendido de Zubiri es algo así como el de la duda de Descartes: iniciar la antropología prescindiendo de que el hombre sea también realidad espiritual, para así llegar a ella de un modo lógico: materia, cuerpo vivo, espíritu. Método, a nuestro parecer, tan lógico como irreal.

Si el hombre es un ser vivo, afirmación que no prejuga nada sino que es un dato de experiencia, ¿a qué sirve el estudio de la materia no viva? A no ser que quiera estudiarse el origen del hombre.

También ería falso estudiar la parte sensitiva del hombre desconectada de su realidad espiritual; necesariamente el alma racional hace que la vida sensitiva humana no sea exactamente igual que la vida sensitiva animal. Pero para evitar ese error no es necesario caer en ese otro de tinte mecanicista, como hace Zubiri.

Vita viventibus est esse (1), vida sustancial de la que resulta la potencia natural de ejercer obras vitales (acto primero) y las mismas operaciones vitales (acto segundo). Este es el planteamiento tradicional, base real y de experiencia, para una antropología verdadera, que no necesita de ninguna restricción mental o duda metódica.

Naturalmente, estos cuerpos vivos, que ahora interesan a Zubiri en esta segunda fase, son organismos montados sobre partículas elementales; y éstas son seres vivos pero no organismos ni cuerpos. No se identifica el cuerpo vivo con las partículas elementales vivas, que lo integran: son distintos por razón de la función o combinación funcional que produce un nuevo tipo de individualidad: la individualidad viva, que es la nueva sustantividad de lo integrado por las partículas elementales vivas: el cuerpo vivo. Es decir, no es solo la nueva estructura integrada la propia sustantividad, sino la función de su estructura: su función vital.

Si sólo fuera la nueva estructura la que decidiera la realidad vida, estaríamos de lleno en el campo mecanicista. De ahí que Zubiri se adelante a decir que la realidad del organismo -

(1) A aristóteles, II de Anima, c. 4, n. 4.

en acto segundo no se acapta plenamente con el concepto de estructura, no basta: hay que ver sus significación biológica dentro del ser vivo, la función que desempeña; pero tampoco basta la función, ni la integración de ellas. Hay que recurrir a la idea de acción - (vitalismo).

Son pues tres los conceptos que explican la realidad - del cuerpo vivo: la estructura, que es la parte formal, causalidad emergente, y las leyes estructurales (función e integración) que - son leyes de conducta biológicas: concepto correspondiente al de movimiento en el mundo físico.

Sigue nuestro autor dando algunas otras explicaciones sobre qué sea esta realidad del cuerpo vivo: El estar del ser vivo es situación, respuesta a estímulos exteriores, conducta, transición en su espacio vital (tensión y distensión). Sobre esta estructura biológica descansa el concepto de tiempo vital: repertorio de oportunidades. La respuesta del ser viviente es la pretensión de - aprovechar la oportunidad que su tiempo vital le ofrece para crearse una nueva situación, que le permita vivir de una manera estable. Estabilidad es igual que normalidad. La conducta del viviente es - el ajustamiento progresivo del organismo a las nuevas situaciones.

Como se ve, Zubiri parece admitir el evolucionismo, sin decirlo expresamente, para explicar la variedad estable de organismos distintos, como luego lo expone explicitamente en sobre la esencia.

Las situaciones de un ser vivo, estados, posibles acciones, dependen de la manera primaria de enfrentarse con las cosas, de habérselas: habitud: que quedan de un modo u otros: medios o modos:

1) asimilar o nutrirse (vegetal) y 2) sentir (animal).

Y a partir de aquí explica Zubiri la realidad animal, a nuestro modo de ver, de un modo acertado.

El sentir define la modalización de la vida animal como sensibilidad. No es una especie de función que el animal tiene y se agrega a otras funciones suyas. "Tampoco es algo que el animal comporte con el hombre" (1). El animal siente pero no se siente. No es un fenómeno intencional, como si fuese dirigido al algo exterior: el animal no tiene exterioridad porque no tiene interioridad. Sentir, estimulación y respuesta forman una única realidad: el organismo animal es sensibilidad. No es algo añadido, es su misma estructura sentiente; es un funcionamiento combinatorio en virtud del cual siente. Al estímulo se responde con un acto biológico material, que ejecuta el conjunto del organismo, la sustantividad entera del animal.

Es solo una novedad de carácter combinatorio: "uno de los yerros más graves de la biología, de la filosofía y también - de la antropología y de la sociología es haber convertido al animal en una especie de hombre en pequeño" (2).

El sentir es una pura modalidad del hecho biológico, organización del sistema nervioso: el cerebro es (dentro del sistema nervioso) el órgano por excelencia de "formalización", de creación de situaciones nuevas: a) organizar el cuadro perceptivo, b) crear el repertorio de las repuestas motrices del animal, c) organizar los estados del animal, sus estados afectivos, el tono vital.

(1) Zubiri de Javier Conde. Introducción a la antropología.
(2) de X. Zubiri.
" Javier Conde. Introducción...

"Al tono vital entero del animal, su representación cortical le agrega una formalización, en virtud de la cual un animal puede tener estados afectivos absolutamente distintos. No pueden funcionar - estos estados independientemente del tono biológico general, y, recíprocamente, el tono biológico general es enormemente solidario de estos estados representados en la corteza cerebral. Lo mismo en este caso como en los anteriores (e n la percepción y en el movimiento) vemos que la fijación progresiva de niveles va acompañada de una liberación de actividades superiores, pero, recíprocamente, también de una dependencia cada vez mayor de las actividades inferiores respecto de su representación superior" (1).

"Llegado un punto en que a fuerza de complicación e individualización el organismo pierde la posibilidad biológica de dar una respuesta adecuada, nos encontraríamos ante un tipo de organismo - que sería inviable si no se hiciera cargo de la situación, y exigiría por sí mismo, biológicamente, la intervención de una realidad nueva que no se da en ningún caso del puro sentir animal" (2)

De nuevo aquí parece venir expresada de un modo implícito la evolución material del ser vivo. Nos encontramos tal vez ante esa conquista del universo en su proceso de individualización progresiva, y esta conquista es la exigencia de la inteligencia para un organismo ya tan perfectamente complicado que no se basta, para dar respuesta a los estímulos exteriores, de su sola estructura biológica. La inteligencia viene exigida en un determinado estadio de la evolución. Es este el verdadero individuo para Zubiri; vimos antes

(1) Zubiri, J. Rog Carballo, Zubiri como biólogo, p. 222-223

(2) Zubiri de F.J. Conde. Introducción a la antropología de X. Zubiri.

cómo negaba la calificación de individuo a las partículas elementales. Parece pues restringir su aplicación a lo que en lenguaje vulgar se llama individuo; sólo el hombre es individuo concreto, aquél cuya individualidad no le viene por su naturaleza, sino por esa otra realidad subsistente que es la inteligencia, la cual le hace persona. El individuo indeterminado, según la definición clásica, no lo es para Zubiri.

Mentalización

Y entramos ya en la tercera fase, la propiamente antropológica: la mentalización del organismo.

La dificultad de definir al hombre, dice Zubiri, está en su semejanza con el animal. Su diferencia radical: la habitud, tomada como supuesto primario e iluminador. La habitud depende de una estructura y esta estructura es su naturaleza.

El hombre no podría tener vida si no tuviera naturaleza; naturaleza en la que está personificado; Naturaleza y personalidad son un punto de partida. Habitud del vegetal: nutrirse. Habitud del animal: sentir en la liberación biológica de un estímulo. Habitud del hombre (su diferencia radical): inteligir.

Pero aquí Zubiri no se refiere a la inteligencia como facultad (acto primero), ni a las operaciones inteligentes (acto -segundo), ni al ser mismo, a su esencia, al esse de Aristóteles - que era vita viventibus, sino a una como vida substantiva de la - naturaleza inteligente (organismo mentalizado), que es inteligencia "sentiente" o sensibilidad inteligente y que llama estructura. Tal vez no pueda preverse el alcance y hondura de esta afirmación, pero es la misma realidad primera, la Esencia de Zubiri.

No es una función intelectual montada sobre una función sensitiva sino dos vertientes de una realidad única. La inteligencia humana está constitutivamente vertida hacia una sensibilidad, si así no fuera, no sería inteligencia humana. La misma sensibilidad es inteligente, afirma Zubiri.

"Nada más opuesto a este pensamiento de Zubiri que la tesis, no por tradicional menos confusa, de que la función de la inteligencia es hacer la síntesis de las sensaciones que vienen por los sentidos." (1).

!No es esta en absoluto -como muy bien se sabe- la tesis tradicional de la función de la inteligencia! Esta tesis es - la del sentido común. El sentido común tiene una función integradora, haciendo la síntesis de los objetos sentidos en referencia al yo sentiente. No es la inteligencia; esta es la razón por la - que aparecía confusa la tesis tradicional, no a Zubiri, sino a - Coude interpretándole a él...

En rápido bosquejo, lleguemos al final de la exposición antropológica de Zubiri:

No hay relación -sigue diciendo- entre la inteligencia y la sensibilidad: sino unidad.

No se le presentan pues las cosas a la inteligencia como estímulos, sino como realidades. Por eso, el medio humano es propiamente mundo, ámbito de la realidad. No dan los sentidos una impresión que es real, sino una impresión real de esa cualidad.

"La inteligencia no es una facultad unificadora de - sensaciones, sino el principio de la unidad de los sentidos como

(1) Zubiri de Foo, Javier Conde, Introducción a la antropológica de X. Zubiri.

modo de darnos la impresión de realidad (1). No es pues algo que se agrega a otras facultades.

En el hombre el carácter de realidad afecta a todas las dimensiones, todo es vivido por él bajo forma de realidad.— La inteligencia es subyacente a la actividad mental y filosófica.

¿Cómo se presentan las cosas al hombre? Como realidad; de ahí parte que pueda querer, pensar, conocer, saber. Esto lo que llama Zubiri es respecto.

La propia versión de la realidad es pensar: uso de — la inteligencia. Pero no como facultad primaria, ya hemos advertido antes que no se trata de la inteligencia como facultad, sino de la misma vida substancial —estructura— de la naturaleza inteligente. Esta inteligencia "sentiente" forja conceptos, "da razón" de la realidad, lo cual no es todavía inteligencia como facultad primaria. Por tanto, si forja conceptos, "sabe" de la realidad, da con las razones primarias de las cosas.

Intelegir es pues estar abierto a la realidad, en la realidad, primariamente, y es hábitud (la hábitud diferenciativa del animal, de la planta); es hábitud y no es acción; la acción viene después; actuar con la inteligencia ya no es antropología sino filosofía primera.

Ese estar abierto a la realidad primariamente, ese —

(1) Zubiri de Foo. J. Conde, Introducción a la antropología de — X. Zubiri.

estar primariamente en la realidad nos da luz, ya más clara, sobre aquellas conjeturas que hicimos al tratar de La filosofía de Zubiri; Método de la ciencia; Teoría del conocimiento; y El hombre y la historia.

Decantación ideológica

Queremos exponer la antropología de Santo Tomás, con el fin de observar la filiación de Zubiri, y aquellos aspectos -- que son variantes.

Tal vez no sea necesario exponer exhaustivamente el pensamiento de Santo Tomás en torno del hombre. Sólo algunas precisiones más, directamente referidas a confrontar la opinión antropológica de Zubiri.

La antropología de Santo Tomás parte del dato objetivo, que es la existencia del universo. El hombre, en ese universo, es un ser natural finito más dentro del orden de seres creados. Ser, el hombre, que está vinculado a los demás seres por una relación mutua; sin embargo esta relación en ningún modo es -- algo constitutivo como parece afirmar Zubiri. (1).

Hay si otra ordenación con el Ser Originante, Transcendente. Idea esta que da un sentido teleológico a la realidad hombre; y que no es sino esa especie de intuición (o raciocinio rápido) que expone Zubiri en "Sobre la idea de Dios" previa siempre a las 5 vías (u otra prueba intelectual) que explicita y -- muestra razonadamente esa confusa como-intuición que hace posible la creación de un sistema demostrativo posterior.

(1) Joaquín Ferrer Arellano, Unidad y respectividad en Zubiri, Documentación oútica, iberoamericana de filosofía, 1964, fas.1.

El hombre, para Santo Tomás, no es un ser perdido en el universo. Es, al contrario, la realidad superior del universo con una teleología que le trasciende. Este punto de partida, es a mi modo de ver el lógico y más real de los puntos de partida.— No así el método que usa Zubiri, teórico y a la vez contradictorio. No podemos estudiar la materia humana prescindiendo de su principio animador espiritual; ni en cuanto ser vivo exclusivamente dejando de lado a su alma racional; ni su facultad pensante y volitiva desligadas del alma que las formaliza. Busca igualmente la trascendencia pero, ¿o será posible hallar una vía siguiendo este método?

Insistir, como hace Zubiri, en que es un error (y lo es) estudiar la parte sensitiva humana olvidando que goza de entendimiento y voluntad es una contradicción si a la vez se afirma el método de estudio antropológico: materia -ser vivo- ser -pensante olvidando también que son una única realidad, en los tres estadios, involucrada por el alma, olvidando en el método -la unión substancial alma-cuerpo. O, como veremos, creando una nueva unidad.

Así como el hombre, dice Santo Tomás, tiene como fin a su Creador, todas las otras creaturas tienen como fin al hombre, en cuanto que le perfeccionan: "El hombre es pues el fin de toda generación" (1).

(1) Contra Gentes, 3, 22.

Las cosas son ofrecidas al hombre para que encuentre en ellas una nueva dimensión de su propia realidad humana. Su inteligibilidad posee todas las cosas y se hace posible un orden - nuevo (el de la ciencia) que antes no existía. Todas las cosas - son comprendidas por el hombre inteligente y esta comprensión da a las cosas el ser ordenadas dinámicamente: "Creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo prae caeteris, sicut et prae caeteris creaturis nobilius esse habet" (1).

Y de este modo, dice Santo Tomás en De divinis nominibus c.7. lect. 4, "se opera la belleza del universo por una común conspiración (es decir, concordia) y armonía (es decir, debido orden y proporción).

No establece Santo Tomás una jerarquización estática de los seres, sino una común aspiración, como si conspirasen todas las cosas en conseguir el fin último. Es algo dinámico: el que entiende, y todas las cosas que son entendidas. Arrebata el que entiende, el hombre para sí el poder de centrar la fuerza - tendente al fin en su misma inteligencia. No porque sea como las cosas y tenga con ellas el mismo origen; sino que, en cuanto al fin, el hombre es el motor que, con las cosas y en ellas, en su intelección, lo ordena todo.

(1) Comp. Theol. c. 103,

El hombre, o mejor la cultura y la ciencia, dominan todas las cosas conocidas. Pero el hombre, de algún modo, hace de sí mismo las cosas mismas porque, como ellas, es cuerpo.

Por el mismo hecho de ser finito, el hombre tiene - una relación de comunidad con los otros seres; a pesar de ser el que constituye el orden de los seres en cuanto conocidos. Su estructura metafísica es imperfecta: potencia y acto, esencia y existencia; su ser es pues imperfecto. Su ser no totalmente simple, es por tanto lo que imposibilita que su realidad humana - sea substancia perfecta; no obstante la unidad substancial entre su materia y su forma. Porque el hombre no es realidad doble si no una.

Afirma Santo Tomás -y aquí se da una variante con - Zubini, pues él pone además como forma la estructura: a sustantividad que la forma, el alma intelectual, es lo que hace ser formalmente hombre. "Considerada la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, tiene un cierto modo, respecto a ellos, razón de principio formal, ya - que lo singular se constituye en tal por la material, y la razón de especie se toma de la forma. En cambio, la naturaleza genérica es, con respecto a la específica, más bien a modo de principio material, puesto que la razón de género se toma de lo que - en el objeto hay de material, y la de especie, de lo que hay de formal: como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la del hombre del intelectual. De ahí que la tendencia última

de la naturaleza se dirija a la especie y no al individuo ni al género: pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma. Y no es preciso que el conocimiento de la causa o del principio sea para nosotros lo posterior, puesto que a veces conocemos por causas sensibles efectos desconocidos, y a veces sucede lo contrario". (1).

Pero el alma no es, o mejor no constituye, la esencia del hombre por sí sola. "En los seres compuestos de materia y forma, esencia significa, no la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de material y forma en cuanto son principios de la especie... El alma, la carne y los huesos pertenecen a la esencia del hombre: este alma, esta carne, estos huesos son de - esencia de este hombre" (2). Lo mismo afirma en la I pars. q. 75 a.4c. "La razón, sin embargo, en el hombre tiene el poder de hacerle dominador y no sujeto a dominio". La preeminencia de la razón es evidente y además, porque lo es el alma, constitutiva de la esencia del hombre. No cabe en Santo Tomás la posibilidad de considerar la existencia de un sentiente inteligente que, por - eso mismo, no sea un compuesto de alma y cuerpo. No cabe una antropología tipo Zubiri en el sistema tomista, en el sentido de - que ya no sea antropología lo que entra en el terreno de la personalidad. Todo lo contrario. El estudio del hombre, desde su sen

(1) S.T.I, q. 85, a.3 ad 4.

(2) S.T. I pars, q.29, a-2 ad 3.
S.T. I pars, q.96, a.2c.

tido más inferior a la potencia más espiritual, se hace siempre -- bajo la realidad persona: compuesto de alma y cuerpo: unidad substancial (no solo "sustantiva").

Respecto al peligro de considerar al animal "como un- hombre en pequeño", Santo Tomás afirma expresamente que todos los actos que son actos del hombre en su integridad esencial: ni el cuerpo es quien propiamente conoce por los sentidos ni el alma -- por la inteligencia, sino el hombre como un uno: materia y espíritu unidos de un modo entitativo y esencial. Ningún platonismo se advierte en la antropología tomista: todo el amplísimo estudio de los sentidos externos e internos no olvida en ningún momento esta alma con cuerpo o cuerpo con alma, sino que en esa verdad se apoya.

Hasta aquí --dicho demasiado brevemente tal vez-- hemos visto al hombre en la línea de su esencia. Pero Santo Tomás amplia su concepción antropológica observando al hombre como vive -- en la realidad, en el mundo: coexistiendo con otros seres, distinto de ellos, singularizado en sí mismo. Esta doble apertura a la vida: en sí mismo y la apertura externa, se explica por la esen--cia y existencia; coexistencia por la que el hombre se limita y -- permite ser lo que es: dominador por su inteligencia de las cosas que coexisten con él; sin la que, no podría existir el hombre. Y con esto, con la racionalidad, con el ser persona, da paso a un nuevo orden de relaciones.

La persona -sólo la persona en cuanto tal- es capaz de tener un espíritu contemplativo ante la naturaleza creada y un espíritu activo a través de su entendimiento, de su voluntad y de sus operaciones exteriores. La persona -sólo la persona- es capaz de ciencia, de cultura, de arte, de moralidad; es capaz de crear una vida de comunidad con los demás hombres mediante estructuras sociales y políticas... Y sólo la persona -repito- puede tener ese punto religante hombre-Dios, sea la religión, sea una simple apertura metafísica siempre base de lo anterior.

Esas son las bases tomistas de un posible desarrollo actual de la antropología. Para Zubiri deja de ser antropológica la consideración del hombre como persona. Pero la consideración tomista de persona no desliga al hombre de su animalidad. De acuerdo con Zubiri si se estudia sólo en sí la persona; pero ni aun es eso exactamente: Zubiri aboga por una realidad más primera: la estructural.

La consideración metafísica del hombre constata en él su radical mutabilidad: sujeto de constantes alteraciones, principio a la vez de actividad. Esta misma actividad es la que le hace posible ser hombre; esta misma actividad es la que completa y perfecciona ontológicamente hasta ser, por su existencia, esencialmente más hombre. Creciendo en su ontología esencial y perdiendo lo que de accidental no humano tiene. Esta mutación perfectiva es siempre accidental y su principio de operación es su ser substancial.- Cabe por tanto decir que su proceso de perfección se incluye no sólo la perfección anímica sino la corporal, porque ambas son igualmente de la esencia del hombre.

Contra la ya casi demodada corriente existencialista, el hombre no es para Santo Tomás como tampoco para Zubiri-- un ser hecho de una vez y arrojado al mundo. Ni es tampoco una angustiosa sucesión de actos fugitivos sin sentido, que escapen una auténtica realidad humana.

Para Santo Tomás se es hombre desde el comienzo de la propia existencia pero hombre marcado por la imperfección por la "necesidad" de acabarse en el ser que le ha sido dado mediante la actualización de todas las disponibilidades internas y externas -- que le son dadas.

Quiero aquí recordar la semejanza de criterio, en lo que acabo de expresar, de Zubiri y Santo Tomás: "El hombre empieza por ser un "mi", y por eso el tema de la vida no es hacerse un "mi", sino que estoy haciendo de "mi".

Así se explica esa afirmación de que el alma humana-- es quodammodo omnia. Porque el hombre se posiona de la realidad, y se identifica con ella por la inteligencia, y alcanza la realidad divina.

El hombre a te esa capacidad contemplativa que es causa de su deseo ilimitado de bien, perfección, se encuentra también limitado por su propia finitud. Su potencia y potencialidad le permiten llenar el cauce de su innata aspiración a la plenitud.

Cada nuevo conocimiento o experiencia amoroso es un ensanchamiento y paso hacia su perfección ontológica, un acerca-

niento al Fin al que tiende y se asimila o asemeja. "Por tanto es evidente que todas las cosas (y entre ellas el hombre) apotesean - la semejanza divina con su último fin" (1). "En tanto adelanta la perfección del entendimiento en cuanto conoce la esencia de una cosa, pero conociéndola de tal modo que descubre también la esencia de su causa. Así pues, para la perfecta felicidad se requiere que el entendimiento llegue a la esencia misma de la primera causa."(2).

Hemos partido pues del individuo persona para esta -- exposición antropológica; no ha sido necesario partir exclusivamente de la materia haciendo omisión de todas las otras realidades -- que conocemos, principalmente de la unión substancial alma-cuerpo. Es el hombre completo, en su calidad de viator, el que nos da en su itinerario teleológico la explicación de todas sus realidades: materia, ser-vivo, ser-inteligente. Su realidad integral y esencial anímica unida con su realidad integral y esencial corpórea se coexplican. Este es pues un método verdaderamente real y basado en la experiencia: el estudio conjunto alma-cuerpo, o mejor del hombre en cuanto unidad substancial, y no una realidad aislada y luego otra como Zubiri hace en su método. "Es manifiesto que las cosas se ordenan a Dios como a su fin no sólo según su ser substancial, sino también según aquellas cosas accidentales que afec-

(1) S.T. Summa contra gentes c. 24
(2) S.T. I-II, q.3, a. 8

tan a su perfección; y también según la propia operación que pertenece a la perfección de la cosa" (1)

Y, finalmente, toda esta síntesis de la antropología tomista no sería completa sin antes advertir que, a todo lo visto, hay que añadir la prerrogativa del libre arbitrio; prerrogativa - que, como su propio ser, es imperfecta ya por tanto, capaz de desviarse -libremente- en su elección de su propia perfección.

Vista en síntesis la antropología tomista justo es que también veamos -para su confrontación y mejor entendimiento-, en forma sistemática y concisa, los puntos capitales de la antropología de Zubiri.

Esta nueva síntesis está hecha en base a la nueva versión que ha dado el mismo Zubiri de Ciencia y realidad; Tres concepciones clásicas del hombre; Cuerpo y alma; La libertad humana; Filosofía primera, y El problema del hombre, que, como es lógico, gozan de un esclarecimiento mayor de lo que realmente quería significar su antropología.

Parte, para la búsqueda de la esencia del hombre, de la confrontación con el animal en aquello que le es común: ser vivo.

Y al estudiar el ser vivo advierte su "sustantividad", doblemente manifestada: su ser en sí mismo y su relación externa con el medio.

(1) S.T., C.G., 3, 20.

Esta sustantividad se manifiesta primariamente (primariamente en el orden expositivo) en las acciones que ejecuta. Por hallarse entre cosas internas y externas se mantiene en su ser dinámico. Obsérvese el paralelismo con Santo Tomás, si bien el método es diverso.

Explicita Zubiri - que no es más que observar la realidad ese comportamiento dinámico, que él llama tono vital, frente a las cosas: estar colocado entre las cosas y situado de determinada forma frente a ellas. La modificación de la actividad del viviente por parte de las cosas, es lo que llama Zubiri suscitación de un acto vital; y su transformación dinámica: tensión, que es - respuesta adecuada o no a la suscitación de las cosas. "Suscitación respuesta: he aquí, pues, el primer estrato de la sustantividad del viviente. Es la unidad de la independencia y del control en la tensión que lleva a una respuesta adecuada."(1).

Sin embargo, no es suficiente esta explicación; da un paso más: "el modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo: habitud, fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta" (2).

Recuérdase las potencias y posibilidades de que hablamos en el sistema tomista.

(1) Zubiri, El hombre, realidad personal.- Rev. OC. I-2º ép. Nº 1.

(2) " " " "

Formalidad, Para Zubiri, será el "carácter" que adquieren las cosas al ser actualizadas según la habitud del viviente: nutrirse, sentir, inteligir. Alimento, estímulo y, para el inteligir, la realidad. Esta formalización "intelectual" es -dicho en otro plano distinto- la modalidad nueva, antes inasequible, que da la inteligencia humana a todo el orden de la naturaleza, como vimos en - Santo Tomás. ser entendida la realidad de las cosas.

Habitud-respecto formal, es pues el segundo estado de la sustantividad del viviente.

Sin embargo, no hemos llegado aún a la habitud radical que diferencia al animal del hombre. La estructura (unidad coherencial primaria) es lo que permite tener una determinada habitud.

Para el viviente animal, "las cosas, tanto las del medio externo como las del interno, se presentan y actúan como estímulos; esto es, no son para el viviente sino algo que le afecta y algo que se agota en su afección". Hay diversos grados de perfección: susceptibilidad, sentiscencia, sensibilidad, según la diversa formalización (función estrictamente fisiológica); "es mayor la independencia del animal que se mueve entre signos objetivos, que la del que responde inmediatamente a estímulos elementales." Esto está claro y no pienso necesario extenderme más; pasemos al hombre, animal hiperformalizado; ya no aprehende el hombre solo estímulos con afecciones, sino realidades con la inteligencia. "La inteligencia no está constituida, como viene diciéndose desde Platón y Aris

tóteles , por la capacidad de ver o de formar ideas, sino por esta función mucho más m,desta y elemental: aprehender las cosas no como puros estímulos, sino como realidades."

Realidad es lo que las cosas son "de wuyo"; y esta intelección es biológica pero ya no sensitiva, aunque forme un uno con esta función.

Ya -como vemos- nos hemos separado radicalmente de - la antropología tomista; aquí, en vez de estas afirmaciones de - Zubiri, cabría perfectamente el estudio de los sentidos internos: imaginación o fantasía, memoria, estimativa o cogitativa y sentido común; especialmente éste -como dijimos antes podría sustituir al inteligir, pues el sensus communis tiene conciencia actual de las sensaciones y su operación no se reduce a una respuesta ante un estímulo, sino que toma conciencia de la sensación.

Aplica al hombre su condición de existente en el mundo y su libertad. Ideas expuestas ya al hablar de Santo Tomás.

La estructura esencial de la sustantividad humano no es la substancial entendida al modo perenne. "Para Aristóteles no hay más sustantividad que la substancial". Para Zubiri sí: "Sustantividad es la suficiencia de un grupo de notas para constituir algo propio: es la suficiencia en el orden constitucional". Admite una sustantividad humana por encima de la substancialidad; "y una sustantividad que en el orden operativo está caracterizada no por la producción de una substancia nueva, sino por la producción de una "combinación funcional": estructura: unidad coherencial primaria; no mera combinación ni agregado.

La esencia, por tanto, de la sustantividad humana no es primariamente el alma, en el sentido de ser acto de la potencia -materia organizada- que determinaría la vitalidad, la sensibilidad y las funciones superiores. Es al revés: es el sistema y las funciones vegetativas y sensitivas las que determinan en el alma sus "estados y tendencias más hondas y elementales".

Alma y cuerpo son unidad de estructura, no de substancia; no relación de acto y potencia sino co-determinación mutua.

Bien que esta super-substancia sea una seria y original creación de Zubiri; pero debemos dejar claro que en la antropología tomista no se concibe relación alma-cuerpo como acto-potencia de un modo tan simple. "En los seres naturales (la naturaleza específica) señala no solamente la forma, sino la materia y la forma. Luego en los seres naturales la materia es parte de la especie, aunque no la materia conformada, que es el principio de individuación, sino la materia común... Es de esencia de este hombre el que conste de esta alma, de esta carne y de estos huesos..

(1) Sin embargo, la materia individual con sus accidentes individuales, no entra en la definición de la especie, y por esto en la definición de hombre no entran esta carne y estos huesos determinados (léase "estructura"), ni tampoco si es blanco o es negro, ni cosas parecidas... pero se incluyen en el hombre concreto"

(2)

(1) S.T., I. q. 75, a. 4o.

(2) S.T., I, q. 3, a. 3o.

La conexión radical alma-cuerpo organizado es realmente una conexión radical en la antropología tomista; el alma es forma encarnada: no es que exista en un cuerpo sino con un cuerpo, - en identidad de existencia. El hombre es un ser animado (3). Entre alma y organismo -dice Zubiri- no hay unidad de substancia.

Admitiendo con Zubiri toda la perfección estructural humana, nunca esa unidad super-sustantiva puede ser llamada hombre. Este hiperrealismo zubiriano olvida el verdadero sentido de la hipóstasis o persona. Por otra parte, parece olvidar también - el perfectísimo sistema de los sentidos internos y su "determinación" en los estados y tendencias más hondas y elementales del alma. De todos modos, en este estudio antropológico, hemos encontrado las bases fundamentales de lo que será su Esencia. Eso importa.

Las sustancias todas que componen un organismo humano no pueden formar más que esa unidad estructural, entendiéndola como disposición o momento en el que, por la "animación" del alma, se forma una nueva y superior unidad, la sustancial, la que hace al hombre animal racional o si se quiere mejor: animal único perfectísimo y complicadísimo racional.

Termina aquí el estudio antropológico del hombre porque, para ser fieles a la mente de nuestro autor, la persona ya no puede ser incluida en la antropología.

Y entramos brevemente con Zubiri en la fase de la personidad, no propiamente antropológica como él dice sino filosofía primera.

(1) Gen, II, 7.

Personalidad -punto de partida- es la unidad radical con dos vertientes: intelegir y sentir. Personificación inteligente de la vida.

No es cierto que el hombre es vida o es su vida, sino - que tiene vida. La naturaleza del hombre no es punto de arribada si no de partida. No se va dando a sí mismo su propia naturaleza a lo largo de su vida. Ni es que ascienda a lo largo de su vida a la misma. Sino que -recuerdo lo anteriormente dicho- "el hombre empieza por ser un "mi", y por eso el tema de la vida no es hacerse un "mi", sino qué estoy haciendo de "mi".

Sin embargo, esta afirmación no es exactamente la misma que la tomista porque, para Zubiri, "el hombre se va haciendo - persona a lo largo de su vida" (1). Esa perfección ontológica personal que Santo Tomás propugna tiene una variante de sentido. Se es persona "desde el principio". Persona, significa para Santo Tomás, la realidad o ser subsistente en la naturaleza racional o, según Boecio, la sustancia individual -primera o segunda- de naturaleza racional. Lo que no existe por sí mismo no es persona. "Desde el principio", para Zubiri, es la estructura, la unidad coherencia primaria, la sustantividad".

(1) Zubiri, El hombre, realidad personal, Revista de Occidente año 1, 2ª Ép. nº 1.

Otras opiniones.

En cierta medida las teorías de Zubiri, que acabamos de exponer confrontándolas con Santo Tomás, tienen un claro exponente en Kacch von Uexküll en lo referente — a la antropología; no menos concomitancias se encuentran en Gehlen.

Josef Pieper (1) al entrar en el territorio — de la antropología filosófica y plantearse la pregunta: ¿de qué índole es el mundo del hombre?, advierte la diversidad de ese estar en el mundo con respecto al mineral, vegetal, animal y hombre. Es común al ser vivo la interioridad, la fuerza que un ser posee para "ponerse en relación con algo exterior; y mundo equivale a campo en relación." Por eso: — "mientras más alto se encuentra un ser en la escala de la realidad, de tanto mayor y más nivel es su mundo: su poder de relación. La opinión general era la contraria hasta las investigaciones sobre el mundo circundante del biólogo Jakob von Uexküll, se había aceptado generalmente que todos los animales dotados de ojos ven los mismos objetos; pero — "los mundos circundantes de los animales no se asemejan — en absoluto a la vasta naturaleza, sino a una reducida vivienda pobremente amueblada". (2)

(1) Josef Pieper, El ocio y la vida intelectual, Ed Rialp, Madrid 1962, pag. 77-163.

(2) J. von Uexküll, Der unterbliche Geist in der Natur, — Hamburg. 1948, pag. 63 y 76.

Afirma además Uexküll que cada animal tiene una estructura determinada con la que sólo puede dar un limitado número de respuestas al vastísimo campo de la realidad exterior. (1)

A esa limitada realidad que puede "captar" un determinado animal, le llama Uexküll "mundo circundante" — (en oposición a mundo y a contorno), un mundo cerrado que cierra posibilidades.

Igualmente aplica para el hombre una estructura una interioridad concreta, un "mundo circundante" superior — pero también cerrado y que lo cierra. Esto en el planeológico. Nuestro mundo humano, "no puede pretender de ningún modo ser más real que el mundo de percepción de los animales. (2)

Pieper completa y corrige a Uexküll diciendo algo parecido a lo que podríamos decir de Zubir. Y se pregunta que, si no recurrimos a lo espiritual para el hombre, como determinación esencial, cómo puede entonces un ser semejante, limitado a su propio mundo, hacer investigaciones sobre los mundos circundantes en general. "¿No es quizá el modo de conocer propio del hombre, que se ha llamado siempre—

(1) J. von Uexküll, *Beisätze durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlín 1934, pág. 40.

(2) Uexküll, *Die Lebenslehre*, Pestum-Zürich 1930, pág. 131.—

fuerza de conocimiento espiritual, un modo nuevo de ponerse en relación esencialmente irrealizable en la vida vegetal, y animal? Y "¿no estará coordinado a este poder de relación esencialmente distinto un campo de relación este es, — un mundo de dimensiones esencialmente distintas? (2) Ese "saber de realidades" de Zubiri, ¿no estará condicionado, como dice Pieper, al espíritu? Para que el hombre vea la estrechez del "mundo circundante" y su campo de relación sea la el mundo — EL "saber de realidades"— , ¿no será esencial el espíritu?

Zubiri podría responder con Arnold Gehlen diciendo que el hombre no está encerrado, como el animal, — en un "mundo circundante"; el hombre es libre del mundo — circundante y está abierto al mundo; sin embargo, esta diferencia entre el animal como ser del mundo circundante y — el hombre como ser abierto al mundo no descansa "en el rasgo...del espíritu" (2)

Esta es, en otras palabras, la unidad sustantiva, la supersustantividad de Zubiri que no exige la unidad-substancial cuerpo-alma ni recurre aún al espíritu para explicar el íntegro de realidades.

(1) J. Pieper, El ocio y la vida...pág. 108.

(2) A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und. seine Stellung in der Welt, Berlin, 1940

Resumen referido anteriormente, en otras ocasiones, a que anima est quoddammodo omnia. Y a ella sólo — corresponde convenire cum omni ente (2) cualquier otro ante posee sólo una parcial participación en el ser;” sólo — la unidad substancial cuerpo-alma puede captar al ser en su conjunto” (2)

“Espíritu y realidad en su conjunto son conceptos correspondientes, que responden uno a otro. No se puede “tener” uno sin el otro.” Contrario del pretendido “animal del realidades” de Zubiri, de su estar abierto al mundo, lo cual hace gritar a Pieper: ¡Pero es que el poder de-
teer mundo es precisamente el espíritu! ¡El Espíritu es, según su esencia, poder para captar el mundo. (3)

Es muy orientadora y eficaz la opinión de Pieper en la postura que nos ocupa. Dentro de su ágil modernidad saber traer, limpio, todo el valor de la tradición clásica:

“Para la antigua filosofía —para Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás—, la co pertenencia de — los conceptos, “espíritu” y “mundo” (en el sentido de realidad en su conjunto) está incluso tan íntima y profunda —

(2) A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940

(2) Santo Tomás, Quaest. disp. De Veritate, I, 1.

(3) J. Pieper, El ocio... pág. 111.

damente anclada en ambos miembros que sólo es esencial al espíritu que su campo de relación sea la totalidad de las cosas existentes, sino que pertenece también a la esencia de éstas el encontrarse en el campo de relación del espíritu", dice Pieper.

Afirma, pues, superando a Uexküll, y contra — Gehen, que, en el hombre, sólo es espíritu puro humano, — es capaz de entrar en relación con el ente, de abarcar, en su conjunto toda la realidad. Y apoya su afirmación en la convertibilidad de las nociones ens y verum, ente y cognoscible.

Llegando, como expone también Zubir, a ese — animal de estructura complicadísima se exige el espíritu — como poder de relación dirigido a la totalidad del ser al — que corresponde la forma más alta de ser-en-sí. Zubiri no — exige el espíritu sino el intelegir. Se exige, nos dirá Pieper, no sólo el poder de relación orientado al todo del — mundo y de la Realidad, sino también una máxima capacidad de habitar en sí mismo, de ser-en-sí, de independencia, — de autonomía, justamente aquello que en la tradición occidental ha sido designado siempre como ser-persona. como — personalidad. Tener mundo, estar relacionado a la totalidad de las cosas existentes sólo puede corresponder a un ser — que se fundamenta en sí mismo, no a un qué, sino a un — — quién a un yo mismo, a una persona (1)

(1) J. Pieper, El ocio y la vida intelectual

Respecto a otra cuestión, que también hemos tratado anteriormente, sale al paso Pieper, exponiendo la verdadera tesis tomista sobre la realidad alma-cuerpo. El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee más perfectamente supropia naturaleza. (1) Es en esta una proposición no fácil de concebir que -- afirma no sólo que el hombre es corpóreo, sino que, en cierto sentido, incluso el alma misma lo es.

Pero si esto es así, si el hombre esencialmente "no es sólo espíritu"; si el hombre es un ser en el que se unen los ámbitos de ser de la vida vegetal, animal y espiritual, no en razón de una deficiencia, de un quedarse a la zaga de su propio ser, sino positiva y genuinamente, entonces el hombre no vive tampoco esencialmente de forma exclusiva de cara a la realidad en su conjunto, al mundo total de las esencias, sino que su campo de relación es un ensamble del "mundo" y "mundo circundante", y ello de forma -- necesaria, correspondiendo a la naturaleza del hombre (2)

Una última afirmación que nos expresa de nuevo lo que oponíamos a la tesis de Zubiri: "Pertenece también a la esencia del hombre corporal-espiritual que los ámbitos de lo vegetativo y lo sensitivo sean conformados por el alma espiritual, a tal punto que, por ejemplo, la toma del alimento-

(1) Pot. V. 10 ad 5.

(2) Pieper, El ocio... pág. 117-119.

por el hombre es algo distinto a la del animal. A tal punto es el alma espiritual la que configura todo lo demás — que incluso si el hombre "vegeta" esto sólo es posible — por razón del espíritu. (1)

Terminamos así esta cuestión con la repetida — tesis de que sólo puede hablarse de ese convenio cum omni-
ente por el hombre, entrar en contacto con todo lo que es, el conjunto de las cosas existentes, Dios y el mundo, (posibilidad de religación para Zubiri) porque sólo es el espíritu de la esencia del espíritu, establecer esta relación: ser "animal de realidades" o extremo religado de la relación religante.

x x x

Antes de entrar en el estudio de la posible influencia de Zubiri en algunos filósofos españoles del derecho en honor a la verdad—, hay que hacer notar que ha habido un gran cambio o mejor, desvelamiento y aclaración en la filosofía de Zubiri, con la publicación de Sobre la esencia.

La exposición de esta primera parte está llena de sugerencias y conjeturas confrontadas y precisadas con la nueva filosofía de Zubiri de Sobre la esencia, pero esta segunda parte, influencia de Zubiri, sólo ha podido ser

(1) Pieper, El ocio...mpág. 119.

estudiada en relación al Zubiri primero; aún no es tiempo de ver el alcance de Sobre la esencia en la filosofía -- del derecho en España.

Sólo en la tercera parte, estas sugerencias -- e interpretaciones que hemos hecho, tendrán su confirmación o negación consiguiente y precisa.

--oOo--

S E G U N D A P A R T E

I I I

LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE

LEGAZ LACAMBRA

Ciencia y filosofía

Preciso es adelantar, en el estudio de la ciencia del derecho de Legaz Lacambra, que la filosofía kantiana ha producido un indudable impacto en el concepto de filosofía, entendida como metafísica. La metafísica no es ciencia, expone Kant al querer amoldarla a la física y a la matemática.

Pues bien, esta tesis kantiana ha quedado enraizada, de algún modo, en la mentalidad actual: una cosa es filosofía y otra ciencia, Legaz Lacambra parece referirse sólo a la metafísica (filosofía propiamente dicha) al hablar de los conceptos ciencia y filosofía.

La filosofía (metafísica) no es ciencia porque la filosofía comienza por ignorar si tiene objeto propio, por lo menos, no parte formalmente de la previa posesión de él. En cambio la ciencia, toda ciencia trabaja sobre un objeto determinado (1)

(1) Luis Legaz Lacambra, *Filosofía del Derecho*, 2ª ed., - Ed. Bosch, Barcelona, 1961, p. 11.

Cabe decir que el objeto determinado, material-
de la metafísica es todos los entes; y su objeto formal el-
ente en cuanto ente, la entidad de todos los entes. Esto es
algo real -inmaterial-; pero tan real como cualquier objeto
formal de la metafísica no es una cosa determinada; pero -
sí una realidad inmaterial determinada y determinante: lo -
común de todos los seres, entidad, y lo que determina que -
según. Y como tal objeto es inmutable y determinado.

La razón que aduce Legaz, citando a Zubiri, es:
la índole constitutivamente inmadura del pensar filosófico.
Pero esto, más que afectar a la filosofía en su carácter de
ciencia, afecta al filósofo en su subjetividad, en su alcan-
ce científico, mayor o menor, del objeto, no a la filoso-
fía misma como verdad objetiva.

Legaz amolda perfectamente esta concepción a -
las bases filosóficas de Zubiri. En el fondo, el problema -
no tiene la importancia que pudiera parecer: respecto a la-
justificación de la metafísica como ciencia, la única seme-
janza es la terminológica. Afirmar que la filosofía no es -
ciencia, por la razón apuntada, junto con la nota de no se-
guridad en las conclusiones, no tiene ninguna repercusión -
práctica ni de sistema en la exposición de su filosofía del
DERECHO. La afirmación: la filosofía no es ciencia, debe -
ser entendida como. no es ciencia fenomenológica e práctica
La filosofía es, pues, saber del saber, ciencia del saber -
científico, conocimiento de los supuestos del conocimiento-

problema total del Universo..."ciencia universal y absoluta"

(1)

Cerre paraje el pensamiento de Legaz con la visión de Zubiri sobre la ciencia, la filosofía, y nuestra situación intelectual. La ciencia positivista como cúmulo de verdades inconexas que no crean una vida intelectual, la filosofía como condición necesaria para elevar al hombre, su inteligencia a un plano teórico que le descubra los problemas, — fundamentales: el ser, el mundo latente.

Conviene resaltar la importancia de este punto — de partida, radical para toda la orientación de la filosofía del derecho. A partir de ahí, y gracias al influjo de Zubiri — se concebirá la filosofía del derecho como tal, y no como !! una ciencia positiva, enciclopédica, técnica del derecho — — desraizada del hombre; a partir de ahí no hay peligro de esa positivación niveladora del saber de que habla Zubiri. Como conclusión, y usando palabras de Zubiri, Legaz Lacambra afirma la filosofía como un saber efectivo de la realidad, cuyo objeto necesita ser perseguido, retenido y conquistado. Estamos muy lejos de la postura kantiana; el quizá único parecido, y lejano con Kant es el de evitar para la filosofía el término ciencia; pero en absoluto su verdadero carácter científico.

(1) Luis Legaz Lacambra, Filosofía del derecho, pp. 15-16.

Sentada la base de que la filosofía del derecho es ciencia; pero que lo es al modo de la filosofía y no como un formulario concluso de normas y estatutos legales, pasa Legaz -siguiendo la línea de Zubiri- a establecer las causas que motivaron la positivación niveladora del saber de la filosofía del derecho: protestantismo, racionalismo, y escuela histórica y positivismo posterior. Del mismo modo - como Zubiri encontraba en el historicismo, positivismo y saber técnico-científico las causas de que nuestra actual situación intelectual (filosófica) se encontrara deshumanizada lejos de toda teórica de la verdad; así Legaz, en el ámbito específico de la filosofía como saber teórico del derecho.

El protestantismo racionalista y formalismo kantiano, como disyunción entre moral y derecho. El intento de elevar a la categoría de ciencia el saber del derecho; pero sólo bajo el punto de vista positivo, porque sólo el derecho positivo tiene entidad ontológico-jurídica.

Observa Legaz Lacambra cómo al paso que han adquirido Preponderancia unas u otras corrientes filosóficas, también la filosofía del derecho se ha visto tratada aquí - según esa orientación: escuela de Marburgo, de Baden, Dilthey, Hegel, Husserl, Scheler, y Hartmann, Kierkegaard, - todos ellos marcan diverso enfoque en la concepción de la filosofía del derecho.

"La fenomenología, la influencia de las corrientes sociológicas modernas y la filosofía de la existencia y de la vida han llevado a la filosofía del Derecho a hacerse cargo del problema del "ser" del Derecho.(1)" Esta es, finalmente, la postura que adopta Legaz ante el problema del contenido científico de la filosofía del derecho. Postura — eminentemente metafísica: el problema ontológico pues, tiene carácter fundamental y fundante porque condiciona el planteamiento de los otros problemas de la filosofía y la ciencia del Derecho (2) Y esto es, por otra parte, la radical y definitiva aportación que Zubiri presta a la filosofía del derecho de Legaz Lacambra: su visión metafísica inicial.

Y señala tres cuestiones particulares que forman su contenido: social, ético y conceptual. De esta suerte, — dice Legaz, el problema ontológico del Derecho engloba y condiciona el problema lógico-gnoseológico y el problema ético — o axiológico. Esta primacía radical del tema ontológico solo es posible cuando el pensamiento jurídico llega a captar la constitutiva inserción del problema del Derecho en una filosofía primera como metafísica y como concepción del mundo, a cuya luz descubre su sentido último y radical, que es liber-

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 31.

(2) " " " " p. 34.

tad integrada en un orden cuyas exigencias gravitan inexorablemente sobre ella, sin destruirla. (1)

Al hablar de la lógica del derecho y teoría de la ciencia jurídica, y buscar para ésta un objeto, lo encuentra en la legislación positiva "puesto que la legislación positiva es un hecho real. Es perfectamente posible — conjugar esta posición con una consideración "metafísica" — del Derecho, o sea, con la concepción de que el ser del Derecho no pertenece al mundo de la realidad (tal vez quiera decir realidad tangible) ~~Algunos~~ al valor (2) No solamente es perfectamente posible esta conjugación sino necesaria; siguiendo a Zubiri, que aboga siempre para el estudio filosófico de un objeto su pre-estudio científico, establecerá Legas, — el conocimiento previo de la ciencia jurídica para llegar al ser de los hechos jurídicos, de la realidad del Derecho.

Pero al buscar el objeto de la ciencia jurídica — que debe ser existente y sensible: experimentable como signo, significación, objeto e intuición, dice que el Derecho pertenece al mundo cultural-espiritual-histórico. La realidad social, bajo el modo de ser de una forma social. Por eso establece como signo de una realidad social sus palabras, — costumbres, una social, etc. que a su vez, esas palabras —

(1) L. Legas Lacambra, Filosofía del Derecho, 1ª ed. 1951, p. 27
(2) " " " " " " 2ª ed. 1961, p. 35

costumbres, etc. poseen una significación normativa; el objeto mentado en la norma es una conducta humana que debe ser ...; no hay intuición de la conducta que debe ser o en cuanto debe ser, sino solo de la conducta que es en cuanto ser -

(1)

Y concluye: el objeto de la ciencia jurídica es el Derecho, que es norma, o sea, regulación de conducta que debe ser; la conducta en cuanto ser no es el Derecho, sino que participa en el ser jurídico en cuanto de bida, pro ibida o lícita.

De este modo parece perderse la metafisicidad del derecho: ¿qué metafísica hay de la sola norma? norma positiva además y concreta para cada nación. ¿Es que podía hacerse una metafísica comparada? ¿No es eso una contradicción? - Y si es una proposición la norma, ¿cabe una metafísica del deber ser, que no es? Tal vez nos encontremos ya un poco — lejos de la impronta de Zubir y muy cerca de un velado nominalismo (el ser jurídico es norma, deber ser) y del racionalismo kantiano.

Cabría tal vez mejor afirmar que el Derecho, la filosofía del Derecho, como ciencia debe partir de unos principios universales y absolutos para llegar a conclusiones prácticas ciertas. Estos principios primeros deben estar fundamentados y "sacados" del ser de la cosa en cuanto cosa

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 40

en cuanto cosa jurídica en abstracto; del estudio de lo — que constituye la juridicidad de la cosa en cuanto jurídica, podrá establecerse la norma, el deber ser. Sólo así, — no será una normatividad vacía; sólo así podrá hacerse metafísica de la norma, porque ella, partiendo de la naturaleza jurídica marca la norma adecuada para el fin: fin — justo-ético.

En cambio si labase de la que creamos la normatividad es la sola experiencia que nos dicta la norma — apropiada caemos en el utilitarismo o empirismo y no caben principios universales, ni norma verdaderamente ética justa; no cabe ciencia especulativo-práctica de lo jurídico.

Pero añade Legas que la realidad del Derecho — no es sólo la realidad (necesariamente intemporal e inespacial) DE la norma en cuanto proposición normativa, sino la realidad más compleja y en su conjunto susceptible de una intuición sensible, de una forma de la vida social. En cuanto es vida, su substancia es la libertad; en cuanto — es vida social constituye una libre creación de regularidades normativas que son las formas del vivir colectivo (1)

Parece añadir algo más verdaderamente real que completa la normatividad: la forma, forma de vida, que es susceptible de consideración metafísica: pero sólo en la — realidad esencial que corresponde a esa forma; no en sí misma.

(1) L. Legas La cebra, Filosofía del Derecho, p.40

Vimos que el camino que inició Legas, perfecta - mente metafísico, parece desdibujarse un poco en una serie de consideraciones que le apartan de lo que es . Sólo lo que es puede ser objeto de metafísica jurídica. Es lógico que el es de la metafísica jurídica sea un es jurídico; pero todo - hecho, toda realidad, merece una consideración jurídica, me - jor, justa: porque no consiste tal vez la juridicidad metafí - sica en su incardinación normativa, sino en la del ámbito -- de lo que es justo.

Con seguridad el estudio de la ciencia jurídica - permite conocer mejor la realidad jurídica; pero la normatividad de la ciencia no condiciona ni crea la realidad de lo ju - rídica: sólo la indica.

El supuesto radical de sus procede la Lógica, -- es la separación del ser y el pensar o, como dice Zubiri, la distinción entre el "es" del juicio y el "es" de las cosas. -- y de ahí que se haya construido una disciplina con una de - terminación de la estructura de las formas de pensar y de -- sus reglas (1) Porque si ese pensar o ese "es" del juicio -- no se adecúa, con el "es" de la cosa sino con una norma a la que se llama es jurídico ("es" de la cosa) sin serlo, no pue - de darse lógico a filosófico-jurídico, no puede llegarse a la verdad de lo que es, porque no se partió del es sino del vacío debe ser, o de la forma: aspecto externo de un hipotético es.

(1) L. Legas Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 40.

El derecho, como norma de la conducta humana.

Legaz Lacambra afirma la metafísica como punto de partida para la filosofía del derecho; no apoya en teoría la división entre moral y derecho, sin embargo, los distingue. Esta distinción de moral y derecho no es concebida como el todo y la parte: el derecho como una parte específica de la moral; sino que es concebida en la práctica, en un aspecto más radical: el problema ontológico es el fundamental de la filosofía del Derecho.

La afirmación: el Derecho es un orden normativo de la conducta humana (1) parece aludir más al aspecto formal que al ontológico. Bien es verdad que esa definición se palia un poco con la dada en 1961, 2ª ed. de Filosofía del Derecho, página 249: El Derecho constituye un orden de relaciones de la vida humana. A la que añade: "es un orden de vida, una ordenación de relaciones vitales, que nace en la vida, en ella crece y se desarrolla y en ella afina sus raíces.

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, 1ª ed. p. 251.

Si queremos considerar el derecho bajo el aspecto metafísico, si lo consideramos no escindible de la moral, y en eso queremos apoyar el estudio de la filosofía del derecho, no nos queda otro camino que considerar la norma jurídica COMO una creación externa y accidental del contenido metafísico del derecho, no nos queda sino separar el derecho, en su consideración metafísica, de la norma jurídica positiva. Con la norma jurídica, o derecho positivo, no se halla el contenido de lo que es derecho filosófico; se indica; se halla solamente una enciclopedia normativa que es una norma normativa y temporalmente ha nacido de la concreción práctica del verdadero derecho, el que tiene como contenido o substancia lo que es justo; de ahí su raigambre metafísico: no hay otra.

Del mismo modo que el hacer metafísico no se parte de la obra concreta de un filósofo (sólo como orientación) sino del ser mismo; no se puede partir de la norma jurídica -- (sólo como orientación) para hacer filosofía del derecho, sino del ser jurídico mismo y de ahí la norma.

Así las normas jurídicas serán plasmación conceptual directa del contenido, del ser del derecho. Como ~~hambre~~ es el término usado para expresar el concepto de esa realidad metafísica.

Concepto y fundamento del derecho

Debe buscarse -dice Legas- un concepto unitario del Derecho, que sea fundamental, que exprese simplemente — lo que es el Derecho como objeto de la ciencia y de la filosofía jurídica (1)

Dice que debe ser esencial esa definición: debe buscarse la dimensión ontológica que integre la existencia humana en su perspectiva de justicia.

"Esta labor definidora ha de considerarse como — un aspecto del filosofar, pues la filosofía es algo "constitutivamente inmaturo" Como ha dicho Zubiri, y es ineludible — que cada filósofo se construya, desde la base, su propio sistema. (1)

Sin embargo, cabe, aún dentro de distintos sistemas, una definición siempre metafísica; y precisa Legas la afirmación de Lermínier el Derecho es la vida, diciendo: es una forma de vida social.

Pero apoyándose, con Hermogeniano, en que por — causa del hombre existe el Derecho, afirma Legas que el punto de partida — principio y fundamento de la cuestión— debe —

(1) L. Legas Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 429.

(2) " " " " " p. 249.

ser una metafísica personalista. No mera fenomenología de la persona (existencialismo) en el que la persona se diluye -- en el obrar del hombre.

Observamos aquí una variante sobre lo dicho antes sobre la norma. Pide Legaz una fundamentación personal para -- establecer el concepto y fundamento del derecho. Entonces si -- QUE la norma tendrá un contenido metafísico, será concreta -- oíonde la idea universal de justicia, se apoyará en la constitucionalidad humana y será verdadera norma para el fin. La fuente de normatividad: la persona y su fin; el derecho: norma especulativa práctica que indica lo jurídico, no lo crea.

"El fundamento ontológico de esta dimensión (personal) se encuentra en esta situación primaria del hombre, -- que subraya Zubiri, y que consiste en estar "frente a las -- cosas" (1) Pero no alude nunca Legaz a esa verdad primaria -- tal como lo vimos en la Antropología, tal como lo determina -- ra su Sobre la esencia.

Ese frente a las cosas es lo que constituye al hecho jurídico en una relación de a teridad; esta es nuestra -- interpretación d la base de Zubiri. También Legaz llega a -- una conclusión similar siguiendo a Zubiri, sibien ofrece unas variantes a nuestro modo de ver --extra-Zubiri.

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 251.

Hay en el hombre una función que es el pensar,-- gracias al cual no forma -totalmente- parte de la naturaleza, está -hasta cierto punto- a distancia de ella. Esta condición de su ser se llama libertad: situación ontológica de quien existe desde el ser. El hombre es libre, no que todos sus actos sean libres. Emerge la realidad de estos actos, de sus potencias y de sus "posibilidades". El hombre está más allá de su naturaleza y de su historia: es una persona que hace su vida con su naturaleza y con su vida, su historia; pero su naturaleza está "más acá". Y entre la naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia.

El hombre se encuentra implantado en la existencia, existe, sistir extra causas (cosas) : porque existir es trascenderlas: vivir.

El hombre no es su existencia, no es lo que ha conquistado trascendiendo, el hombre no es su vida: vive -- para ser, su ser está de algún modo más allá de su existencia. La personalidad es el ser mismo del hombre, la persona se encuentra implantada en el ser para realizarse: vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos en -- cuanto vivientes. Así expone Legas la base zubirianapara su sistema; y añade: Podría decirse que la vida es misión, por que -- la existencia le está enviada al hombre; ésta recibe la exis-

tencia como algo impjeto a él. (1).

Está atado a la vida, no por la vida. La vida es lo más nuestro. nos hace ser; y a la vez es lo más otro, nos hace quesacamos es decir, ha de hacerse lavida y estar haciéndosela. "A esto que nos hace existir estamos religa-- dos"; la religión es un vínculo entológico del ser humano-- a algo queno es extrinseco, sino que le hace ser. (2).

No se trata solo de ir a" sino de "venir a" o de ir que es un acatar de donde venimos: ser quien se es ya.

Esto revela la "fundamentalidad" de la existencia humana, aquello quees causa no de que seamos d esta o de otr-- manera, Sino de que estemos siendo. (3) .

Y esto mismo es lo que nos lleva de la mano a afirmar que la libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay libertad sin fundamento (4) . Dios no es algo extrinseco, sino que confiere, su ser libre, la libertad. Las acciones son de los supuestos no del a pe onas.

El hombre no es su existencia, la existencia es -- suya. El hombre es ese "ser suyo" no el descurso de su vida. Puede de modificar su ser suyo, eso se refiere a lapesona no a la vida,-- por eso somos libres, somos nuestros.

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p.252.
(2) " " " " " p. "
(3) " " " " " p. "
4) " / / " " p. 253

Por estar religado, como persona, EL HOMBRE es, -
en cierto sentido, un sujeto absoluto; absoluto en cuanto es
suyo; relativo, en cuanto es cobrado, recibido.

Estas sin las consideraciones que hace Legas a -
la condición humana, su realidad. Sólo comentario previo, re ex
presión de la tesis de Zubiri. Estas son las condiciones para
la fundamentación del derecho.

Sin embargo, elabora esa exposición con deduc -
ciones personales, sobre el concepto de "lo social" interpre -
tación según Legas de las bases filosóficas de Zubiri -

PERSONA Y SOCIEDAD

La persona tiene naturaleza constitutivamente - "social". Como dice Zubiri, vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos en cuanto vivientes.(1)

Y entre esa expresión "relacional" de los vivientes y misma de un ser vivo individual se encuentra "el hecho fundante de la religación. Dios es el puente ontol^ógico por el que las personas se comunican rec^órporalmente como tales personas, en la plenitud y autenticidad de su vida personal." (2)

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 254.

(2) " " " " " "

Y aquí viene expuesta una afirmación de Zubiri, - cuya interpretación esboza ya lo que va a ser del pensamiento no sólo de lo social sino de lo jurídico en Legaz: "aquello con lo que el hombre se realiza como persona puede y, en cierta medida, tiene que ocultar su persona. Zubiri alude aquí, dice Legaz, a esa dimensión de la persona humana que -- Heidegger ha expresado con la fórmula rigurosamente impersonal del "se", das Man." (1).

La existencia social es coexistencia, existencia compartida. Todo el ser del hombre consiste en ser social, no sólo que le sea por naturaleza.

La diferencia entre la vida personal y social radica en el modo de relación con los demás. No hay que escindir esas dos realidades, afirma Legas, pero -veremos más adelante- de hecho, sí realiza, de algún modo, esa escisión. Debido tal vez al mismo concepto que dé a vida personal y -al de vida social. Si, como sostiene, incluso la vida de soledad es social, es que hay un algo común en las dos vidas; sin embargo, nos mostrará más su disyunción que su comunidad esencial.

No entramos a considerar, por ahora, qué alcance - tiene "la vida de soledad es social", sin antes establecer - los conceptos que postula Legas.

"El vivir social es, en suma, no un vivir "desde - uno mismo", sino "desde los otros", desde lo que los demás - han hecho y resuelto "qué se debe hacer" (2). Y así Legaz --

[illegible]

(2) " " " _____, p. 260.

conoceibe lo social construyendo su estructura en Zubiri, de un modo radicalmente distinto a como lo hará Conde, apoyándose también en la filosofía de Zubiri: Por eso lo social, "se traduce en mandatos, preceptos y usos "impersonales", -- porque no existen sino en cuanto la personalidad renuncia -- a su autenticidad para someterse a normas y formas que no -- emanan de ella misma. (1)

(Conde nos dirá que es imposible que no emanen de ella misma).

Sin embargo, no impide eso a Legaz citar un texto de Conde en el que, tal vez porque su pensamiento no estuviera del todo explícito, se esboza ya la corriente opuesta a Legaz. Cito ese texto porque además nos será ilustrador de los comentarios que haga a Conde, y del origen de su pensamiento cristalizado plenamente en "El hombre, animal político": "Un hombre queda afectado bajo especie de nosotros, cuando, como efecto de la afección., sus potencias quedan -- dispuestas de una manera constante y continua, con el modo de constancia y continuidad que los griegos llaman hexis, -- los latinos habitus y nosotros habitud. Cuando el uso de la potencia natural de sociabilidad" (apertura del hombre a los otros hombres) "deja dispuesta esa potencia en forma de habitud, y esa habitud se hace recíproca entre los hombres -- que se afectan uno a otro, nos hallamos ante el fenómeno -- del nosotros en que lo social consiste. Cuando el yo, el -- tú y el él se tornan sujetos de habitudes y las habitudes --

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 260.

más se reflejan en el tú y en él, y viceversa, se produce la implicación recíproca de hábitos en que lo social consiste" (1)

Para probar de algún modo que en lo social la persona renuncia a su autenticidad (a pesar de tener naturaleza constitutivamente social"), muestra Legaz el terreno propio de la personalidad, y el terreno propio de la socialidad: "A diferencia del derecho, la moral se acerca más a su propia esencia cuanto más individualizada es en sus exigencias y preceptos.(2). En la moral es la libertad lo específico, en cambio, en la vida social no es la libertad, sino la norma lo que la caracteriza esencialmente"(3).

Viene a ser algo así, la sociedad como la materia, y la norma, la forma de ella. No que las normas sólo estén "sobre" la vida social, sino que también son vida. Así que el derecho para Legaz, es forma de la vida social; y, por tanto, considera a ésta como algo substantivo. Las dos notas integran igualmente la realidad de lo social, pero con esa significación indicada.

Cabe tal vez indicar que si "la realidad emerge de los actos del hombre, de sus potencias y de sus posibilidades", como se afirmaba antes con base en Zubiri ¿Cómo - la norma es vida? ¿No es más bien la vida lo que es vida, y la norma sólo organización externa -y no esencial- de esa vida?

(1) F.J. Conde, La relación social, Rev. Est. Pol., nº ---
43, 1949, p. 123.

(2) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 263.

(3) " " " " " "

Pero no es esa la interpretación sociológico-jurídica de Legaz.

La aparente sorpresa que pueda causar decir que la realidad -la justicia- emerge de los actos del hombre y no de la norma, no es sino una vieja fórmula ya del derecho romano que, recogida por Santo Tomás, queda a modo de definición así: "Justicia es ese comportamiento" (habitual) "en virtud del cual un hombre de firme y constante voluntad atribuye a cada uno su derecho propio." (1).

Por eso, en base a Santo Tomás y sobre todo, por lo que ahora nos ocupa, a Zubiri, esos actos del hombre, -ese "habitus" o hábitud, son el origen del orden social, de lo jurídico. La norma no hace más que calificar como jurídico un hecho que ya lo es. Primero se es, luego se califica; pero de la calificación no podemos hacer filosofía, si no del hecho, de la hábitud junto con la idea primigenia que ha plasmado en esa hábitud. Y aún hay más: "Si el acto de la justicia consiste en dar a cada uno eso que es suyo, antes aún que eso, está el acto en virtud del cual algo llega a ser para alguien" "lo suyo". (2). Legaz dice que justicia no es igual a derecho; y aquí está la razón: antes que la justicia fuera hecha existía el derecho, lo justo manifestado en esos actos o no, en esa hábitud regida por una idea justa o no. "Aquel acto gracias al cual una cosa llega a ser

(1) S.T., II-II, q. 58, a. 1.

(2) C.G., q. 2. a. 28.

propia del alguien, no puede ser un acto de la justicia" (1), ya era, en derecho, de alguien.

Si la filosofía de Zubiri nos permite afirmar que al hombre la existencia le viene dada y que su ser, recibido, está "fundamentado", ahí es donde debemos encontrar el primer acto que origina lo que es derecho, el mismo acto - que origina lo que simplemente es: La creación. "Es con la creación que el ser creado comienza por primera vez a tener algo como propio". (2). O, como dice Zubiri, al conferírsele al hombre la libertad, es cuando alcanza ese "ser suyo"; por eso somos libres, por eso somos libres, por eso somos - nuestros. Bien es verdad que decir creación es demasiado -- amplio y, respecto a la postura de Zubiri, aún poco explícito. Habría que volver a lo que vimos en la antropología; pero Legas no lo alude.

No es jurídico sólo lo social; lo social tiene una normatividad especial; abstrae de que los individuos sean - muchos o uno, para calificar a todos del modo más acorde posible con lo real. De hecho lo único real es los actos de - la vida social, la habitud propia de actuar según una idea del es del derecho; la norma es adjetiva, lo único real y - objetivo es el ser. No puede hacerse filosofía de la norma sino de la vida de relación, de ese estar "frente" a las cosas y a los demás hombres siendo cada uno "suyo".

Así que moral y derecho parece que tengan que ser en substancia lo mismo, sólo se diferencian en la "situación", al aplicarlo a mí mismo es moral y al aplicarlo en mi relación con otro, sin dejar de ser moral es jurídico. Lo moral

1 C.G. q. 2, a. 28
2 " " " " " "

3) "sistema de legalidad, dotado de valor autónomo" (1).

Legaz se pregunta qué es lo más importante, si alguno de los elementos puede considerarse como decisivo: "todos ellos se coimplican y no cabe señalar preferencias"... Porque "sin esas realidades de comportamiento, sin las formas efectivas del vivir social, la idea de justicia no pasaría de un estado puramente ideal". (2).

Ciertamente la idea de justicia sin "realidad de comportamiento", sin "forma", sería sólo idea; pero, a nuestro modo de ver, es la idea de justicia la que da a la forma-realidad y realidad-forma el ser de lo justo, de "lo suyo"; "lo suyo" no recibe su ser del comportamiento ni de la forma ni siquiera de "una" idea de justicia, sino de "la" idea de justicia, "realizada" en el ser del hombre, por el mismo hecho de venir a ser hombre. Por eso es cambiante el "comportamiento" y la "forma" no sólo porque su multiplicidad expresa lo íntimamente rico y múltiple que es el ser de lo justo, si no también porque la vida social es un constante tanteo para buscar el "comportamiento" y la "forma" adecuados y conformes a la naturaleza, en cuanto que humana. Cuanto más adecudos más expresión verdadera del ser de lo justo serán; y menos la norma social "desnaturalizará" al hombre, porque la normatividad social, como interpretamos en Legaz, no quita libertad al individuo como persona, libertad ontológica, sino que le realiza, le hace ser cada vez más suyo, si comportamiento

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 278-280.
(2) " " " " " " " " " " " "

y norma son expresión verdadera del ser de lo justo. Quitaría sí posibilidad de realizarse "socialmente" en contra, - si de hecho existiera el tipo perfecto de organización social al que no se quisiera individualmente pertenecer; pero la - simple decisión de libre arbitrio no "realiza" al hombre, - sino el ejercicio de la recta decisión, y este ejercicio - ("la persona tiene naturaleza constitutivamente social") no puede ser perfectivo de la persona si no es ejercicio de alteridad.

Y ese ejercicio de alteridad se realiza, como recoge Legaz de Santo Tomás, en esa "constans ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi". Dar más supera la justicia en caridad, dice Legaz, y "entonces la justicia revela su faz de valor fundamental de la vida social, bajo la forma de una "idea" que, subjetivamente, se ha convertido en una "idea de justicia", es decir, como podría decirse en - términos zubirianos, en una idea de perfección del orden - de la convivencia" (1).

"Existe, pues, una "idea" de la justicia, que necesariamente hemos de entender, platónicamente, como una idea de la mente divina, parcialmente accesible a los hombres como ley natural y como Revelación." "Ahora bien, humanamente - sólo existen distintas ideas de perfección del orden de la convivencia, diferentes ideas de justicia que, subjetivamente, actúan como ideales o ideologías de justicia. Como se dijo antes, siguiendo a Zubiri, se trata de que en la naturaleza del hombre se encuentran incoativamente muy distintas

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 321.

posibilidades, las cuales pueden desplegarse según distintas líneas de desarrollo y dando lugar, por tanto, a distintas - ideas de perfección que son la explicación de esas posibilidades. Una multiplicidad de ideas de perfección y de ideales de justicia no es incompatible, pues, sino que presupone la existencia de una regula morum suprema y, correlativamente, de una idea absoluta de la justicia." (1).

¿Cuál es esa regula morum suprema, presupuesto de las múltiples ideas de perfección o de justicia?. El derecho natural.

Ley natural

"El hombre es un ser sobre el que gravita un destino de salvación. Este destino se cumple actualizando en la conducta la ontológica y radical "religación" con Dios, último y auténtico "fundamento" de la existencia y su libertad. La religación impone el cumplimiento de la Ley moral". Pero resume la libertad. La religación funda: la ley moral, la exige para que la conducta adecuada sea efectivamente moral. Por eso, el hombre, que por la religación está obligado a servir, se halla destinado a realizarse como ser libre, como persona. Para darse este ser dispone de un instrumento, que es su vida. El orden moral es la armonía de las vocaciones y los destinos vitales porque el destino está en la salvación y para la salvación hay que enderezar la vocación al cumplimiento de la ley moral. (1)

Así viene, con toda precisión asimilada a la línea terminológica de Zubiri la idea de Ley eterna y su participación: ley natural. *Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actionum et motionum* (S. T. I-II q. 93, a.1) Esa razón de directiva, se "fundamenta" en el mismo hecho de la creación: porque son creados y son dirigidos. Y porque la "fundamentación" es distinta - en los seres racionales y libres, su ser dirigidos es participar de la ley eterna (S.T. I-II q. 91 a.2) porque es conocida participadamente y puede ser elegida, *secundum proportionem* ca

pacitatis humanae naturae (S.T., I-II, q. 94, a. 4 ad. 1) - De ahí la diversidad de ideales de justicia y de perfección porque son diversas las interpretaciones según el modo de estar in corde hominis.

La historia de la filosofía del Derecho, dice - Legaz, tiene como eje en torno al cual gira su especulación la idea de un Derecho superior a toda ley escrita, con el - cual debe conformarse todo derecho dado en la realidad y al cual anula deroga, en caso de discrepancia. (1) Anula o deroga, parece referirse en su aplicación po o no en su realidad de hecho, pues está fundamentada en la misma naturaleza y ésta es inderogable: si bien no se identifica con la naturaleza racional del hombre solamente.

Sin embargo, Legaz parece aludir a algo distinto de esto cuando dice... unanimes que no sólo fuese regularmente incumplida sino de la que todo tribunal... hiciese caso omiso, es natural que no tendría sentido como norma de Derecho para Dios ni para los hombres. Bajo este aspecto, pues, - el Derecho nace como Derecho positivo, como exigencia y posibilidad de vigencia, destinado a desenvolverse y a actualizar en la vida social todas las posibilidades y virtualidades en su positividad. Así, para sucesivas inferencias, podría decirse que la positividad es nota esencial del Derecho. El Derecho es Derecho positivo, y esta enunciación no sería un nuevo juicio existencial sino sintético y a priori (2).

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 285.

(2) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 287.

No quisiéramos forzar esta postura hasta hacerle expresar lo que en realidad no dice. Pero dado el presupuesto tomista, parece que deba seguirse hasta sus últimas consecuencias. El fundamento de que los actos humanos caigan dentro del ámbito de lo justo es la naturaleza racional humana, pero no sólo. La naturaleza considerada sólo en sí MISMA no lleva a la creación de ningún derecho, ni produce como ninguna Ley. El incumplimiento universal de una norma no hace que deje de "tener sentido como norma de Derecho", porque la naturaleza humana sola el consentimiento unánime no le ha dado su "tener sentido". La Ley natural, que es una ley divina cuyo legislador es Dios, es la que preceptúa conforme a naturaleza. Pero no es ésta sólo el fundamento de la norma. La naturaleza racional, y por tanto sus efectos: incumplimiento de norma, exigencia y posibilidad de vigencia de la norma, etc., - no son en modo alguno ley. Es sí fundamento de lo justo, aquello en lo que recae y de donde se actúa justa o INJUSTAMENTE. (1)

Pues Legas por alto la discusión derecho natural-derecho positivo, como nota esencial del contenido del derecho. Por eso no podemos determinar más el verdadero alcance de su postura. Derecho no significa únicamente lex y Derecho positivo no quiere decir sólo conjunto de leyes impuestas por las autoridades del Estado. Sino que Derecho en toda forma de vida social con un sentido de justicia, que en cuanto constituya -

(1) Esta sería, en definitiva, la postura de Vázquez.

una vigencia social estará dotado de la positividad (2) La vigencia social, por tanto, nos dice, es lo que le constituye enderecho, derecho positivo, sí, pero derecho.

El fundamento de lo jurídico, o demos decir, es la misma naturaleza humana, en el sentido de que son sus actos lo que determinan si algo es justo o injusto respecto de ella misma. Pero no que la naturaleza racional del hombre sea la ley, sino lo que de derecho o natural hay en cada naturaleza humana, el derecho natural mismo respecto de la Ley eterna.

Porque la fuerza preceptiva de una ley no viene sólo del superior ni del consenso unánime, sino de ella misma. de que el derecho natural es de suyo preceptivo. Así que, el incumplimiento de una norma o su falta de aplicación parece que sean algo adjetivo al verdadero contenido de lo justo, - a lo que puede ser objeto de la filosofía del derecho. Omnis, lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. (2)

Junto a eso, observa Legas cual es la naturaleza de la cosa jurídica: el hombre y la "legalidad" objetiva que es propia de los distintos ámbitos de la actividad y de la conveniencia humana. Por eso, añade, el cómo de la regulación de la cosa jurídica no puede ser exclusivamente jurídica.

(1) L. Legaz Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 296

(2) S. T. I-II, q. 95 a. 2.

ca no puede ser exclusivamente jurídico, porque la naturaleza de lo justo es en el hombre social, religiosa, moral y jurídica; de ahí el cómo de la regulación. Ya que si el derecho es una forma necesaria del vivir humano-social, quiere decirse, por consiguiente, que si fuese posible separar abstractamente la vida social y el derecho, la personalidad jurídica no podría pensarse como una pura categoría de la vida humana, como una dimensión de la persona del hombre, sino que habría que inscribirla sin más en el ámbito del derecho; pero esto es una abstracción porque no hay vida social sin derecho. Y el derecho regula la vida social, de ahí que la mutua implicación exige un cómo regulativo conforme a la naturaleza entera del hombre.

Si bien la personalidad jurídica no es, en el hombre, su personalidad humana "son cosas que por esencia se implican y la personalidad jurídica no es algo que por esencia recaiga en el hombre. Presupone determinadas calidades de la personalidad en el sentido filosófico. Es, pues, una dimensión, un aspecto de la personalidad humana en quien las posee. (1)

Esta clara implicación y fundamentación metafísica no lo es tan hondamente como pudiera parecer, sin embargo.

(1) L. Legas Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 689-690

Porque si bien Legas que es una forma de ser de la existencia, ese ser lo es menos, es más, un estar en situaciones jurídicas;... el hacer, usando de la libertad, situaciones jurídicas nuevas (1) Estar y hacer que, veremos, señalan más lo externo, lo positivamente normado, con cierto detrimento del — constante es jurídico. Y ahí, opinamos estaría el comienzo — para el seguimiento de la línea de Zubiri: no respecto a la — "religación" sólo, sino respecto a la Esencia, que es lo más — característico. Y añade Legas que el derecho es libertad, porque nace con la persona y para la persona; pero es también orden, porque es instauración de la persona, que está frente, a las otras personas, pero en esencial convivencia con ellas, y frente a las cosas, que le están sometidas y sobre las que tiene dominio, pero que está al mismo tiempo en "potencia obediencial", o ligada" a Dios. (se observará como de esta misma base zubiriana, saca Conde consecuencias opuestas) En la religación se constituye el hombre como ser libre y por su libertad tiene sentido la justicia. El derecho es, en el más radical de los sentidos, Derecho natural, que se realiza históricamente como Derecho positivo (2) Esta afirmación que si bien nos parece cierta teóricamente y como deber ser, corrobora las observaciones que hacíamos antes el fundamento de la preceptividad radical de la Ley.

(1) L. Legas Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 692.

(2) " " " " p. 307.

Este problema de la dimensión de historicidad, -- que es propia de la Ley natural, viene expresado por Legas,-- en un doble contenido:

1º) Ir descubriendo a través de la ley positiva-- el derecho natural y el

2º) Aspecto que "ha sido señalado por Zubiri al-- mostrar que la felicidad --que, en cuanto perfección del hombre, constituye la razón suprema de la moralidad-- es "indeterminada" así como el hombre es limitado, de donde resulta necesariamente una pluralidad de ideas de perfección. Y esto lleva de nuevo al problema del relativismo moral.--

Mientras se permanece dentro de una misma idea del hombre, el cambio en la figura de la moralidad no implica, dice-- Zubiri, "un cambio intrínseco, activo o por conexión física, ! en la moral, sino "una conexión de implicación intrínseca"; -- más que un cambio en la moral, hay un desarrollo una explicación de la posibilidades implicadas en una misma idea del hombre. Cuando -- la explicación no continúa y la moral se deforma, no hay más -- salida que un cambio radical en la sociedad. Pero puede darse -- un cambio en la idea misma de la perfección del hombre. En el -- hombre están incoativamente distintas posibilidades, que pueden desplegarse según distintas líneas de desarrollo según -- sea una u otra la que históricamente prevalece, se da un cambio -- EN la idea misma de la perfección humana y no sólo en la materia moral, mientras que la forma permanecía la misma. Lo que importa en ambos casos es la "verdad moral" que la idea de perfección de que se trata es universalizable, es decir adecuada a la

realidad. (1)

Supuesto esto, que hace muy Legas, no parece - desprenderse demasiado decir que lapersonalidad jurídica es una categoría creada por el orden jurídico (2) puesto que - lapersonalidad jurídica en su idea de perfección, en lo que tiene de "verdad moral" no es algo creado por el hombre, -- sino dado. Será sí creada la concreción de las distintas - posibilidades, unas varias. Pero al decir Legas, que la per- sonalidad urídica no es una magnitud independiente del de- recho, afirma con eso que es enteramente, una creación de - éste. Con lo que parece referirse sólo a la concreción ex!! terna, positiva, de unaposibilidad, calificando a es a con- creción de personalidad jurídica, desligándolo, así, en cier- to modo de la idea de perfección humana, de su adecuación o- no a la realidad-verdad.

Vista su orientación respecto al derecho natu- ra₁, y habiendo señalado algunos aspectos de la personalidad urídica, vamos a ver, más detenidamente, el alcance de ésta- tiene en Legas.

(1) L. Legas Lacambra, Filosofía del Derecho, p. 693

Personalidad jurídica

Es conveniente asentar todo ulterior concepto jurídico sobre la persona, dice Legaz, en una teoría filosófica que realice el programa del personalismo cristiano. "Necesítase, pues, una teoría de la persona como libertad y una teoría de la libertad como religación. A esta teoría ha hecho aportaciones esenciales el pensamiento de Zubiri" (1)

Destaca Legaz aquellos conceptos -que hemos ya tratado- de la situación del hombre ante las cosas, libertad, su concepto de historia, el de existencia, el de persona, y que Zubiri expone en "El acontecer humano..." y "En torno al problema de Dios". Expone también el concepto de religación, religación y libertad, el ser y la existencia del hombre como persona y concluye: "Partimos, pues, de un humanismo que es un personalismo, porque se afirman el valor de la persona, y ese valor consiste por de pronto en ser más que el mero existir, en tener dominio sobre la propia vida, y esta superación, este dominio, es la raíz de la dignidad de la persona."

La afirmación de que parte Legaz es perfectamente acorde con la realidad de las cosas: entre la persona humana y su noción

(1) L. Legaz Lacambra, La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre, Rev. de Est. Polít., vol. XXV, Madrid, año XI, nº 55, 1951, p. 16.

jurídica existen tanto una relación de deber ser como un vínculo ontológico (1). Hagamos, sin embargo, una salvedad sobre la palabra tanto. Admitimos sin salvedad que "la persona en sentido jurídico es una calidad, un modo de ser de la persona humana" (2).

Hemos hecho esa salvedad porque Legas, acto seguido expone ese ser jurídico con toda su carga de normatividad, ajena a lo metafísico, ajena -a nuestro modo de ver- a los conceptos de religación, libertad, historia, de Zubiri, de que partía para establecer el carácter ontológico del ser persona: "la personalidad jurídica puede hallarse restringida por consideraciones de edad, ciudadanía, representación... Estas restricciones... pueden amplificarse,... entonces tendríamos el caso de una persona humana sin personalidad jurídica: sería el caso del esclavo" (3). Y apoyándose en que esa disposición, por ir contra el derecho natural, era mitigada, no era integral en la práctica del derecho romano, afirma que es imposible que el hombre pueda no ser persona en sentido jurídico.

"Por necesidad ontológica, la negación de la personalidad jurídica a la persona humana no puede ser más que una excepción...."

Todo hombre, en tanto que tal, es -hasta cierto punto y debe ser -en cierto mínimo al menos- persona en sentido jurídico

(1) L. Legas Lacambra, La persona jurídica.... p. 19-20
(2) " " " " " p. 20
(3) " " " " " p. 20

he aquí la exigencia fundamental y primaria, exigencia ética absoluta, que resume la verdad que hay en todas las doctrinas jusnaturalistas? (1).

Afirmaciones éstas, que si a primera vista pudiera parecer una plasmación de las bases que aporta de Zubiri, encierran sin embargo, una clara tendencia normativa no-metafísica.

Es de derecho natural, es ético, que el hombre no puede ser considerado cosa. Pero incluso la excepción de esa regla, que no será ética, es igualmente jurídica, tanto como la plenitud de derechos. Y no porque la norma le confiera más o menos personalidad: sino porque se es ser jurídico por el simple hecho de ser.

Por eso "todo hombre, en tanto que tal, es -hasta cierto punto- persona en sentido jurídico" no parece una verdadera continuación de la concepción metafísica del hombre en Zubiri. Más bien podría afirmarse que todo hombre, en tanto que tal, es -del todo- persona en sentido jurídico. Otra cosa distintas es el cómo la norma admite el ejercicio de su personalidad, entonces cabe el hasta cierto punto; pero el ser sigue en su total plenitud jurídica tanto en el goce pleno de derechos como en la más absoluta esclavitud: en este caso la juridicidad es éticamente injusta, pero ontológicamente ~~em~~ persona es un ser jurídico plane que manifiesta ~~ajuridici-~~dad en una relación de esclavitud. Ser-esclavo, ser-libre, ser-empresario son personas del todo jurídicas, porque son personas en el

(1) L. Legas Lacambra, La noción jurídica..... p. 21

en el sentido filosófico. La negación por el legislador de unos derechos no afecta al ser, sólo al modo de actuar externamente ese ser. La norma no entra en la composición de la realidad personal. La persona lo es y, por serlo, puede relacionarse; esas relaciones posibles entrañarían hechos jurídicos; estos hechos jurídicos -como efectos de una persona- son sustancialmente jurídicos, aunque la norma no los califique así.

No se debe, a nuestro modo de ver, seguir una argumentación de la normatividad -siempre más superficial que la entraña real del hombre mismo-, sino la vía del ser y conforme al derecho natural. De ahí que hiciéramos una salvedad a que "entre la persona humana y su noción jurídica existen tanto una relación de deber ser como un vínculo ontológico", porque la persona humana sólo puede y debe ser de hecho (éticamente) persona jurídica, sino que ya /ontológicamente/ lo es, Y no puede establecerse igualdad entre lo ético y lo metafísico, si por ético se entiende la norma ética y menos el derecho positivo. Método o norma ética, ser o realidad, y práctica o vida humana son un uno en las relaciones humanas.

Abriendo a la tesis de Burdeau, Legaz dice que reco-nocimiento de una persona válida en sí misma no tiene razón de ser más que si por una parte puede contraponerse a las pretensiones de los legisladores... y si por otro lado puede ser propuesta a estos mismos legisladores como el tipo de persona al que deben conformar los textos que dictan".(1).

Ataca la posición de Burdeau de maritainiana, porque con-

(1) L. Legaz Lacambra, La noción jurídica... p. 23.

sidera el hombre, individuo de un lado -un ser condicionado por los elementos que tiene de un fondo común a todos los individuos y persona de otro -una conciencia, un ser, cuya libertad escapa al determinismo social-..." el hombre sería persona en sentido jurídico en cuanto como hombre no es persona, sino individuo, lo cual no es solo una paradoja, sino un positivo error(1)!

Esta afirmación aclara extremos que, como hemos visto en otras ocasiones, llevan a pensar quizá, también en Legas, en cierta disociación entre ser personal y ser jurídico, el hombre como persona y el hombre como sujeto de derecho. Disociación que, a nuestro modo de ver, señala a veces excesivamente Legas, no sólo acercándose a esa teoría que rebaya, sino alejándose de la postura de Zubiri.

¿En qué consiste la personalidad como realidad jurídica?

Podrá explicarlo "el desarrollo de la teoría de la existencia y de la persona en la que queden diferenciados los dos planos ontológicos de la vida personal, que son la intimidad y la socialidad".

"Como dice Zubiri, vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos en cuanto vivientes. Este "con" es una de las características ontológicas formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, toda vida, por ser vida de una persona, es constitutivamente una vida o bien impersonal o bien más o menos personal o bien despersonalizada; es decir, aquello con que el hombre se realiza como persona puede y, en cierta

(1) L. Legas Lacambra, La noción jurídica p. 23-24

medida tiene que ocultar su ser persona".(1)

No admite Legaz, en realidad, ese "con", aquello con que el hombre se realiza como persona al modo de las teorías socializantes, que critica. Dice, interpretando la línea de Zubiri: "Yo llamo vida personal no a lo que es la vida de la persona (pues no hay otra), sino a aquella vida de la persona que es plenamente personal, auténticamente personal, dando a que a "personal" un sentido de diferencia específica, o sea a la vida que se constituye desde la libertad de una existencia religiosa con independencia de que reconozca, desconozca o rechace esta religión: la vida que consiste en un libre dar forma al propio ser personal, en la autocreación de una "personalidad" definida por la coherencia en el reconocimiento de un valor fundamental del que se deriva una normatividad coherente para la conducta.

Frente a esta dimensión rigurosamente personal de la existencia, la vida social carece de esta "autenticidad", de esta radical humanidad y en este sentido puede llamarse vida inauténtica"(2)

Tal vez esta exposición no encierre plenamente el sentido del "con" de Zubiri (vivir es vivir con las cosas, con los demás con nosotros mismos). Es cierto que para alcanzar una normatividad coherente (absoluta y constante, añade) debe buscarse una fundamentación metafísica; pero no es rechazable plenamente ni Heidegger ni Spann ni Spencer y todos los empiristas: W. James, positivistas: Comte, tradi-

(1) L. Legaz Lacambra, La noción jurídica... p. 24-25

(2) " " " " " p. 28

cionalistas: Lammenais, Bonald, de Maistre etc. No son rechazables totalmente sus teorías porque la vida social, porque la naturaleza animal del hombre son también realidades metafísicas -incompletas- que completan la fisonomía personal humana, y por tanto su norma y su fin. Zubiri habla de cosas, de los demás, de sí mismo en ese vivir: son los tres datos componentes de la naturaleza humana, cada uno en su orden, pero los tres. Esta, nos parece, es la vía para buscar la normatividad ética, que será una norma ético-metafísica, y obligatoria, porque conformará su estructura con la completa realidad: hombre. Junto con, como dijimos antes, su "existencia religiosa".

Es cierto que Legaz afirma: "En la vida social, la coexistencia no es sólo el ámbito en el que toda vida tiene que transcurrir, es además la realidad que impone forma y ser concreto a la persona; pero añade: "este ser impuesto a la persona viene a ser una "apariciencia".(1)

Por tanto, en el fondo esta postura no admite el "con" completo como característica ontológica formadora de la persona humana. Y, dejando aparte toda discusión sobre su verdad, al menos significa un desviarse de la concepción de Zubiri.

Postula Legaz que "la vida personal tiene tres categorías fundamentales: religión, moral, arte. De la religión podría decirse que traduce la religación del hombre con Dios; la moral alude a la religación con los hombres; el arte simboliza la reli-

(1) L. Legaz Lacambra, La noción jurídica... p. 29

y la norma no será debe sino deber porque sí: irracional y no libre (no fundamentado en la esencia de la libertad humana).

"En la vida personal el sujeto está ante las normas como ser libre... en la vida social no es la libertad, sino la norma lo que la caracteriza esencialmente". (1).

Pero, insistimos, para que la norma tanto la individual, social o jurídica tenga carácter imperativo "a se", puede ser objeto de la filosofía del derecho, debe fundamentarse en la realidad personal-social-animal. Entonces no tiene que ocurrir (y de hecho, en gran parte, no ocurre) que "las normas sociales imponen su dictadura, desnaturalizando el ser personal del sujeto... necesariamente". (2)

No hay que olvidar que hay un deber ser ético metafísico. Deber ser que, si ha sido abstraído de la realidad completa de la naturaleza humana, será una norma social o jurídica o personal libre, razonable, metafísica, porque fundamentará su imperatividad en el ser social-jurídico-personal; y será un deber ser para el hombre y para el fin del hombre.

"Si la vida social sólo fuera un azar, algo que por casualidad aconteciese en la vida del hombre, no podría ser fundamento ni causa de justificación de ninguna exigencia. Pero su "dictadura" está justificada por constituir una necesaria dimensión del existir". (3) Lo mismo afirma para la libertad jurídica frente a la metafísica. Pero este aserto no tiene ya todo el pleno sentido que pudiera tener

(1) L. Legaz Lacambra, La noción jurídica... p. 30
(2) L. " " " " p. 29-30
(3) " " " " p. 31

siguiendo la metafísica de Zubiri: es ya otro para Legas el contenido de existir, vida, social, jurídico, ético, normativo.

Sin embargo, las conclusiones finales a que hace llegar Legas su exposición son, contra lo que pudiera parecer, más acordes con la antropología filosófica de Zubiri. "La personalidad social", dice, "tiene su raíz en la personalidad humana como tal, y que es mutilarla en su realidad esencial reducirla a la realidad única de su dimensión social. Bien que no exponga la "realidad esencial", lo cual pudiera hacer ver o no su entronque con Zubiri".

"Y es verdad que la libertad jurídica de la persona es una libertad "construida", pero los materiales empleados en la construcción son libertad auténtica, libertad metafísica y existencial(1)".

(1) L. Legas Lacambra, La noción jurídica p. 36937

Ley positiva y obligatoriedad

Queda el desembocar -una vez establecido el concepto y alcance del derecho natural y el de la persona-, en el problema de la "práctificación" y aplicación en normas positiva.

"El problema será entonces determinar qué exigencias apriorísticas podrán ser reputadas como universalmente válidas. Aquí se correrá el riesgo de caer en ciertos excesos pretendidamente jusnaturalistas y de elevar a dogma una ideología histórica condicionada... Todo está por de pronto en saber distinguir cuidadosamente entre las afirmaciones de tipo ideológico o metafísico, las exigencias apriorísticas de la libertad jurídica y las exigencias concretas de la política legislativa. Esto es, habrá que saber, distinguir entre lo que es "teoría" y lo que constituye simple "ideología", para separar lo que puede reputarse como verdad esencial sobre el hombre en sus dimensiones íntima y social de lo que no es más que la aspiración a organizar el Derecho y el Estado con arreglo a un pensamiento de matices concretos que pueden ofrecer amplia variabilidad dentro del respeto a los más altos postulados".(2).

Esto es ciertamente lo que afirma Santo Tomás en la I-II, q.91 y siguientes: Que el hombre participa en el conocimiento de la ley eterna según principios fundamentales, pero no conviene igualmente con los demás en cuanto al modo de particularizarse esas exigencias naturales. De ahí que establezca esta razón la conveniencia de una regulación social que detalle lo que es de ley natural.

(1)L. Legas Lacambra, Ley positiva y obligatoriedad.... p. 44-45

Otra razón: el mantenimiento de la paz social que de ello se deriva. Y también, en tercer lugar, que la factura de las leyes positivas será más justa si se establece legalmente que no si se deja al arbitrio judicial de cada caso particular.

Es decir, distingue, pero no separa ley natural y ley positiva; no separa porque el cumplimiento de ésta se apoya en su justicia intrínseca y en su legitimidad de origen. Permítasenos citar este texto de Santo Tomás de gran actualidad y máximamente acorde con esta última exposición que, en base a Zubiri, hace Legas: "La ley deber ser honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza, apropiada a las costumbres del país, conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, claramente expresada, para que por su oscuridad no oculte algún engaño, escrita, no para ningún interés privado sino para la utilidad común de los ciudadanos".(1).

Como consecuencia lógica, pasamos a considerar el por qué de la obligación de esa ley ahora definida. Con Legas, vamos a buscar la razón de la obligatoriedad jurídica.

"En la vida del hombre lo debido y lo obligatorio constituyen una dimensión tan radical como la libertad". (2)

Esta afirmación de Legas, perfectamente acorde con la tesis filosófica tradicional, nos muestra -implícitamente- que la ética debe estar fundamentada en la metafísica; y debe estarlo para que lo obligatorio, lo debido, lo sea de un modo categórico, radical, de tal manera que constituyen una unidad lógica y real la naturaleza humana, su norma ética y el fin. Si así no fuera, el deber podría confundir-

(1) S. T. I-II, q. 95, a. 3 in 1.

(2) L. Legas Lacambra, Obligatoriedad jurídica, En Anuario de Filosofía del Derecho, Tomo I, nº 4. Madrid, 1953, p. 8.

dirse, con el conjunto de normas sin advertir su acuerdo o desacuerdo con la naturaleza y el fin, de los que recibe consistencia y sentido.

Expone Legaz la razón última y el fundamento de la obligatoriedad jurídica, y de toda obligatoriedad, coincidiendo con las ideas de Zubiri. Nos dice, que en su esencia, la vida es libertad; lo opuesto a la necesidad, que domina en el mundo de la naturaleza. (Con esto no quiera decir que sean incompatibles naturaleza y libertad, sino opuestas). De ahí que el hombre, más que ser naturaleza es libertad, justamente porque hay naturaleza en él. "La realidad ontológica del hombre es la libertad".

Tal vez en ese punto, hemos visto, recalque más especialmente Zubiri el aspecto de unidad, sin que por eso Legaz no deje de advertirlo.

"En la persona radica el verdadero ser del hombre. La persona es lo que el hombre hace de sí mismo con su vida. La libertad es la máxima potencia del hombre; con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive a su propia vida. La libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la relación; de esta radical constitución del hombre emergen el uso de la libertad en la vida y esa posibilidad de volverse frente a las cosas" para entecerlas o modificarlas, o modificar "que es la liberación" (Zubiri) (1).

Si bien, nos dice Legaz, la libertad es, en una de sus

(1) L. Legaz Lacambra, Obligatoriedad jurídica, p. 10.

dimensiones, arbitrio, no consiste radicalmente en eso. "La libertad más bien es el tener que decidir, puesto que hay que hacerse decidiéndose".(1).

Con esta expresión muestra Legas que la libertad no puede ser sólo el poder de obrar a capricho entre lo debido y lo no debido. Porque, si fuera así, de un lado estaría la norma y del otro la libertad. Lo cual haría que la libertad careciera de valor en sí misma, y sólo lo recibiría como consecuencia de la elección. "Pero es dudoso que una realidad humana como la libertad pueda ser, ex se, ajena al valor".(2).

Por eso "se puede hablar de un "deber ser existencial". La libertad es deber ser, porque es por esencia siempre proyectada. La distancia entre las cosas y yo me permite interponer un proyecto, un plan, lo que quiere hacer. Con ello el movimiento del hombre cobra sentido y dirección, es realización de proyectos por virtud de su propia decisión. El hombre decide en cada instante lo que ha de hacer y elige el camino para hacerlo. No sólo ejerce sus potencias, sino que usa libremente de ellas. Esa capacidad de decisión y de elección confiere a los actos humanos el carácter de sucesos o acontecimientos... El hombre acontece en ese permanente proyectar y decidir sobre las cosas y sobre la capacidad de sus propias potencias". (Teoría y sistema de las formas políticas. Madrid, 1944, p. 40-41 (siguiendo fundamentalmente ideas de Zubiri).

Este apunte de Zubiri nos coloca en la misma función

(1) L. Legas Lacambra, Obligatoriedad jurídica, p. 10
(2) " " " " " " p. 11

natural del hombre, su ser creado le grita en su libertad la necesidad de planificarse en su futuro. Desde sí mismo está ya predispuesto un cauce al que la libertad libremente se dispone.

Cuando el presente de la libertad se dirige prospectivamente hacia adelante descubre la dimensión esencial de lo aún por ser, lo futuro, aquello a lo que está llamada la libertad.

Y lo que debe ser, "el deber ser, representado por el sujeto, es para éste una norma. En la libertad y por la libertad se hace existente la norma moral". Porque la misma norma, lo que debe ser hecho en el hombre, en su sentido más radical y profundo es expresión de la libertad.

Afirma Legaz, que "la obligatoriedad social representa según eso una forma de atadura o ligamen de la libertad en sentido distinto que la obligatoriedad moral"(1); (Refrena incluso, dice, determinadas manifestaciones de la libertad que son lícitas)?

De todos modos, convendrá, la obligatoriedad social es libertad porque es debida a actos personales. Cabría decir: no por eso sólo, sino porque tiene sus raíces en el mismo principio —o debe tenerlas— que la obligatoriedad ética en sentido restringido.

"La vida social es vida humana y, por ende, es libertad. En definitiva la libertad es el prius, y la obligatoriedad adviene a posteriori. Pero adviene no por azar, sino por necesidad ontológica. La vida está atada a su fundamento. El fundamento religa, y lo que religa obliga. Aquí está lo que decíamos respecto a que obligatoriedad social y la obligatoriedad ético-personal tienen

(1) L. Legaz Lacambra, Obligatoriedad jurídica p. 14

sus raíces en el mismo principio, en el mismo fundamento. "Por otra parte, no sólo la vida viene de su fundamento, sino que es vida convivida, y en esta convivencia hay también el modo de lo social con su obligatoriedad específica... la obligatoriedad jurídica es la forma más depurada de la obligatoriedad social(1).

Admitidas estas dos vertientes del mismo fundamento, veamos cómo precisa cada una de ellas; comienza distinguiendo que no es lo mismo preguntarse "¿quién está obligado por la ley" y "¿quién está jurídicamente obligado". "Por la ley está obligado -en conciencia- el hombre; jurídicamente está obligado el sujeto de Derecho. Sólo el hombre puede ser moralmente obligado (obligación en conciencia), siquiera esa obligación formalmente moral se defina más veces como deontología moral (obligación positiva de conciencia) y otras como disvaliosa (acatamiento puramente externo motivado por conveniencia, temor, rutina, etc.). En cambio, el sujeto de Derecho no es susceptible de otra obligación que la jurídica.

¿Como es posible sostener esta tan marcada dualidad, y a la vez afirmar de ambas obligaciones un mismo fundamento?

Es posible sostener esta tan r, digo dividir al hombre de este modo, si, con Legaz, nos referimos a la obligación jurídica en cuanto externa, no metafísica. "La obligación del hombre es una categoría moral; la obligación del sujeto de Derecho (del hombre no uti homo, sino como sujeto de Derecho) es una situación jurídico-social".(2). Entonces derecho y moral, ¿están separados? ¿no existe una ética especial que incluye al derecho?.

(1) L. Legaz Lacambra, *Obligatoriedad jurídica*, p. 15.
(2) " " " " " " p. 81-82

No es eso; es que Legas aquí solo se refiere a lo jurídico adjetivo.

"La existencia humana... transcurre necesariamente en los dos planos de la vida personal y de la vida social, y el hombre obligado por el Derecho, para no renunciar a ser plenamente hombre y no disolverse en la socialización, necesita plantearse en todo momento las razones morales de esa obligatoriedad incluso para desligarse de ella, a sabiendas de que con ello cae más inexorablemente bajo su férreo imperio" (1).

Ese "plantearse en todo momento las razones morales" no es añadir una convenciencia ético-subjetiva, sino constatar una realidad ontológico objetiva de la eticidad del mismo derecho. Si es así, no parece haber/hingun "férreo imperio", porque ese "férreo imperio" es la misma naturaleza de las cosas, la misma interna libertad de todas las cosas naturales.

Bien que "no podemos conformarnos con la afirmación racionalista de que el Derecho consiste en la normas en cuanto objetos ideales"(2); pero que "las normas no son el Derecho sino un instrumento conceptual de su conocimiento que la ciencia jurídica construye"(3) es desviar el derecho de su contenido metafísico del orden moral. Porque si "hay vida social porque y en tanto que hay normas sociales", la causa de la vida social sería

(1) L. Legas Lacambra; Obligatoriedad jurídica, p. 89

(2) " " El destino del normativismo en la ciencia jurídica contemporánea. Universidad Nacional de La Plata, 1952, p. 55.

(3) L. Legas Lacambra, El destino del normativismo... p. 56

la norma, y no la naturaleza y el orden de la creación; y entonces la vida social no sería algo entitativo y constitutivo sino simplemente adjetivo y artificial, que no entraría en la definición de hombre-social, puesto que hombre social agotaría ya toda su definición. Más aún si se añade que la vida social "despersonaliza" Entonces, ¿que sentido tiene "las normas son vida social"?

¿Que es este son? No que las normas sean para la vida ni que sólo las normas estén en la vida, como si hubiera vida, y hubiera normas. "Sino que las normas son vida social". ¿Cómo son; si sólo hay vida social, sólo es la vida social porque y en tanto que hay normas sociales? Si el ser de la vida social es debido al ser de la norma, y ésta es algo imperativo que la ciencia jurídica construye, ¿qué es queda a la vida social fuera de lo estrictamente normativo? Entonces, por qué "no podemos conformarnos con la afirmación racionalista de que el Derecho consiste en las normas".

Pero es que, nos dirá Legas, la vida social "no es tanto la vida del hombre bajo normas, sino un cierto modo de ser de los hombres consistente en ser una persona".

Es decir, que la vida social no es, lo único que es la vida persona.

"La intersubjetividad propia de la vida social es norma porque es forma necesaria del vivir; esto confiere legitimación a su dictadura como fundamento de determinadas exigencias de obras. Lo cual es, ni más ni menos, el sentido radicalmente imperativo que corresponde a toda norma

social".(1).

Recuérdese que, según Santo Tomás, la norma debe ser honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza, y, afirma Legas, "en la vida personal" el derecho "no existe como Derecho, sino como idesmoral" (2). Como una idea moral sobreañadida a algo vacía de contenido, que sólo cobra contenido en tanto se actúa en una persona; contenido que no sería jurídico sino solo personal-individual del ámbito moral.

Así quedaría el derecho separado radicalmente de la moral sólo cobra contenido moral lo jurídico porque lo actúa una persona con fines morales, no porque en sí lo jurídico tenga una ligación radical que lo fecunde de moralidad. Vendría a ser el derecho como una "realidad indiferente" que cobra diferencia moral o immoral por la intención del que lo usa.

Bien que "lo específicamente personal-individual no es la realidad jurídico-social" y que "sólo es Derecho la conducta de vida social"⁽³⁾; pero es que igualmente podríamos decir que lo específicamente personal-individual no es la realidad moral, y que sólo es moral la conducta en tanto que se expresa en actos morales, o sea, como forma de vida moral. Sin embargo, para que pueda hablar de moralidad de una conducta se exige una realidad moral, un constitutivo formal de estas acciones, un objeto; así, igualmente, es necesario -sin queremos hablar de actos jurídicos-, que se admita como realidad objetiva algo que sea constitutivo formal de la jurisdicción, una norma jurídica objetiva y no simplemente una norma

(1) L. Legas Lacambra, El Destino del normativismo... p. 56-57
(2) " " " " " p. 57
(3) " " " " " p. 58

positiva, un objeto-medio que, elegido, "juridifica" las acciones en función del fin, fin que, siendo jurídico, es medio a su vez para el fin moral. Y esta es, en cierto sentido, la distinción que hace Legas del homo juridicus en el plano del nivel social y en el plano constitutivo personal. Podríamos decir que la estructura social es vacía de contenido personal, o más bien son reglas impersonales -las sociales- las del obrar. Hacemos salvedades a esta exposición, pues parece más adecuado a la realidad calificarlas como no-individuales más que impersonales, pues a nadie más que la persona van dirigidos y nada sino por la persona son creadas.

Por eso, si bien en la página 58 de la obra que venimos citando, Legas afirma que "el amor no es conducta jurídica" sin embargo, en la "Filosofía del Derecho" (1) se pregunta y deja planteado el problema: ¿podemos después del bautismo, quedarnos, respecto de la justicia, donde un Aristóteles o un Cicerón o un Marco Aurelio, donde el más justo de los gentiles? ¿Nos obligará nuestra condición de cristianos a una justicia natural más perfecta o a una sobrenaturalización de la justicia? ¿Podrán fructificar en el cristiano las virtudes cardinales desconectadas de las teologales? ¿Es la caridad sólo un grado de perfección más allá de la justicia estricta o es, fundamentalmente, el signo interior del cristiano, que debe transportarse desde un principio?".

(1) 2ª ed., p. 423.

Es esta una cuestión a que nos lleva la profundización en la relación moral y derecho, el detallamiento preciso entre ámbito individual-personal y jurídico-social, entre normas de la conciencia y normas sociales.

Tal vez con otro enfoque, pero desde punto de vista no demasiado diverso, G. Graneris nos dice: "La giustizia pura non rappresenta esattamente il *déver* essere del diritto; il vero *déver* essere del diritto è invece l'accordo tra la giustizia e l'ordine; è la ragionevole mediazione tra la giustizia pura e le esigenze della vita umana associata; come il vero *déver* essere dell'uomo non è né pura razionalità del razionalismo, né la pura animalità del sensualismo, ma è la mediazione fra i due termini".(1)

Es así como se nos muestra la realidad, esa es la realidad: la concordante discordancia entre el ser y el deber ser, entre la justicia y lo jurídico y, en otro plano, entre la norma social y la norma de conciencia. De ahí que, tal vez, Graneris nos sitúe en el verdadero aspecto de lo que venimos tratando: ni la conciencia personal sola como norma de moralidad ni solo la norma social como medio de convivencia ordenada son por sí suficientes para la completa plenitud del hombre. Ambas son, algo así como co-principios, coadyuvantes en la función de medios para el bien común y, a su vez, para el fin último.

(1) G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, S.E.I. Torino, 1949, p. 64-65

De este modo, sigue Graneris, el objeto de la filosofía del derecho no será la idea pura de justicia ni, menos aún, este o aquél sistema jurídico ni todos juntos; sino la relación entre la una y los otros: la exacta realidad de la experiencia iluminada por el deber ser de justicia, y su mayor o menor conformidad con ella. Pero es de advertir, tal vez un poco en contra de lo que opina Graneris, que un filósofo del derecho tiene como objeto de su estudio el ser del derecho, lo que da al derecho serlo: la justicia, que no es ni el puro deber ser ni el experimentable e histórico ser actual de una determinada relación entre ser y deber ser; sino que, siendo la justicia como el contenido de todo lo jurídico, ésta debe ser su objeto: es claro, no desrealizada sólo, sino en su manifestación imperfecta de la realidad jurídica: la más real, lejos de toda conceptualidad vacía de esencia, como diría Zubiri.

De este modo, si las "formas sociales son hacer y, por ello, obra de libertad" -como dice Legaz- se entiende que las mismas normas sociales sean objeto de la filosofía del derecho; continentes, en determinada medida, de justicia; poseyendo intrínsecamente racionalidad y, por tanto, medio de perfección humana, y no de deshumanización.

Se desprende, como una continuación lógica, que la imperfecta realización de la justicia, que es el derecho, sea el fundamento de la seguridad social. "El Derecho, en efecto, nos da un punto de vista sobre la justicia sólo y en tanto que constituye un orden de la vida social y una seguridad de las condiciones mínimas que la hacen posible(1). Parece necesario añadir, (1) L. Legaz Lacambra, El fundamento de la seguridad soc. .8

que, a pesar de su imperfección, el derecho no es solo eso: es también realización de la justicia, cosa justa en alguna medida y, de ahí que, vivida, no sólo juridifique sino que "justifica" al hombre, de algún modo. "Es verdad que la justicia como valor es superior con respecto al orden y seguridad... pero, de otro lado, el orden y la seguridad son valores más consistentes y ontológicos y onticamente condicionantes de la justicia, como diría H. Hartmann (1). La consistencia del orden y la seguridad lo es, en base a la justicia; parece excesivo atribuir más consistencia al efecto que a la causa. Aunque es verdad que orden y seguridad, además de efectos, pueden ser condición previa para la justicia o preparación externa; pero siendo la justicia una realidad interna, un contenido, lo externo condicionará externamente, preparará. No nos atrevemos a hablar de condicionante ético y ontológico como el empirismo de Hartmann. "El derecho aspira a la justicia, pero brota para satisfacer una urgencia de seguridad"(2) ¿Por qué no para satisfacer una urgencia de justicia? Si las formas sociales son hacer humano y, por ello, obra de libertad ¿no es más cardinalmente humana la justicia?, ¿más allegada a la libertad? Concebido así el inicio del derecho, como defensa segura, como violencia, es menos humano que el innato deseo del entendimiento para con la verdad, que se alcanza con un juicio, un dictamen justo, la justicia.

(1) L. Legas Lacambra, El fundamento de la seguridad social p. 69
(2) Estudios jurídico-sociales. Homenaje al profesor Luis Legas Lacambra, Univ. de Sant. de Comp., 1960, Vol. I, pl. 289

- 144 -

Queremos dar por terminados estos comentarios a Legaz, que tal vez nos hayan desviado un poco de Zubiri, para enfocar un tema, la política, tratado por Legaz y seguidamente por Conde; ambos en base a Zubiri y con exposiciones diversas;

La obligación política

Inicia Legas el tratamiento de este problema introduciéndonos en la idea de posibilidad, que ya conocemos y encontramos en Subiri, el sentido de suceso y acontecimiento, de proyecto ante las cosas..., todo ello recogido en "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico". (El carácter emergente que da Subiri a la realidad será tomado por Conde para dar a la política también ese carácter emergente). Habla Legas del "hecho" de la persona humana -"En torno al problema de Dico"- y su religación: "Este carácter religado de la existencia radicaliza el sentido del deber y permite señalar su relación con las posibilidades humanas. El hombre es una realidad debitoria, es decir, está debitoriamente ante la realidad. Los proyectos del hombre están sometidos a las cosas, han de ser posibles. Las posibilidades descubren la doble vertiente de irrealdad y de plegamiento a la realidad que posee todo este humano. Los proyectos vienen de la realidad y vuelven a ella en la realización -desde el punto de vista de la poiesis-, pero en la apropiación, o sea, en la realización en nosotros mismos desde el punto de vista de la praxis. El bien moral es lo real en cuanto fuente de posibilidades apropiadas. Como no es posible apropiarlo todo hay que preferir, elegir, salvo el fin último, que es la felicidad. Pues frente a ésta no somos libres, es una posibilidad siempre apropiada. El hombre está ligado a la felicidad, aunque hay posibilidades múltiples de ser feliz, determinadas por los bienes. Entre estos bienes algunos son vividos como apropiados: son los deberes. Los deberes

son las posibilidades más conducentes a la felicidad. El hombre está, pues, ligado a la felicidad y obligado a las demás posibilidades como deberes: "ob felicitatem". Lo característico de los deberes no es ser imperantes, sino apropiados; pues todo deber se halla subordinado al ser y a la felicidad". (Ideas de Zubiri tomadas por Legas de J. L. Aranguren). Hecha cuya esta idea del hombre, afirma que éste es constitutivamente moral incluso cuando es inhonestum (1). Si esta afirmación está basada en el íntima realidad humana, ¿por qué no afirmar lo mismo de lo jurídico? Si el hombre y el derecho, que es humano, aspirase a la justicia, con la misma fuerza cabe decir que el hombre es un ser constitutivamente jurídico incluso cuando es anti-jurídico; porque el derecho en cuanto orden y seguridad, en cuanto aspiración a la justicia, es medio. No es posible que la religación se realice por parte del hombre si no es en y con la convivencia; no puede darse una religación solitaria, sino convivente; no puede, para el hombre, darse la perfección moral sin guardar al orden de la convivencia social. Por eso del mismo modo que, como Legas, el hombre es constitutivamente social, debe ser constitutivamente jurídico también.

Pero, "todas las situaciones del hombre no están determinadas por esta directa referencia al fin último y bien moral. No lo están, por de pronto, las situaciones en que el hombre se encuentra determinado por razón del derecho o de la Política (postura diversa de la de Conde), que son situaciones sociales, situaciones que determinan el ser de la existencia humana en el plano específico de la vida social". (2). Tal vez sea peligroso marcar esa ten-

(1) L. Legas Lacambra, Humanismo, Estado y Derecho, p. 339

(2) L. Legas Lacambra, Humanismo, Estado y Derecho, p. 340.

dencia disociativa: hombre-intimo, hombre-social; puede quizá afirmarse que el hombre-social no tenga referidos sus actos directamente al fin último, sino a través de otros hombres, pero igualmente constitutiva y referida al fin último. No se diga que el Derecho sólo exige lo externo y da, sólo con lo externo, como perfectamente cumplidos los actos a que obliga: entonces no es aspiración a la justicia entonces no estamos hablando del hombre, entonces estamos hablando de orden y seguridad vacías. Igualmente respecto a la moral: no basta solo el acto íntimo, lo interior, la moral exige lo externo. La liturgia es buen ejemplo de lejanidad de una exterminación constitutiva por el carácter eminentemente social y comunitario del hombre.

"El hombre, como sujeto de Derecho, se halla en el caso de la obligación jurídica ante una posibilidad obligatoria, pero ante una posibilidad con opción" (1). Lo necesario no es obligatorio, y si lo obligatorio (político o jurídico) es paralelo a lo necesario, lo obligatorio no quita libertad, lo así obligatorio no tiene opción. Si lo obligatorio no tiene cierto, aunque lejano y circunstancial, paralelismo con lo necesario, es injustamente obligatorio, y debe ser exclusivamente optable: así por ejemplo, uno u otro partido político; ambos, a su modo, lejanos y circunstancialmente paralelos a lo necesario, ambos igualmente optables.

"La obligación moral afecta al hombre sólo en cuanto tal hombre, mientras que la obligación jurídica está dentro del cuando de posibilidades de las situaciones que constituyen la dimensión social de la existencia humana (2). Pero, "la dimensión

(1) L. Legas Lacambra. Humanismo, Estado y Derecho, p. 341.

(2) L. " " " " " p. 341.

moral no es social? ¿y la dimensión social de la existencia humana no es del hombre?, ¿no es el hombre dimensión social? Como el sujeto de derecho no deja de ser hombre, por serlo; la obligación es posible verla en relación al fin último, en relación a la moral. Y no sólo porque el hombre intencione de moralidad sus actuaciones sociales o jurídicas, sino porque, en alguna medida, las normas sociales y jurídicas son morales; puesto que aspiran a la justicia, y la realizan, aunque imperfectamente. Si no, no son siquiera normas, no constituyen dimensión social, sino solo administración dictatorial.

Así que no nos decidimos a acordar plenamente con que la obligación jurídico-política esté en el cuadro de posibilidades que definen la situación social "y no aquí la condición que está montada sobre el eje de la intimidad".

Concluye Legas con que: lo que distingue a la política de la moral y el derecho es que es una "posibilidad sin opción". Si no se actúa se no-es político, se hace un vacío ontológico.

Apoyándonos de nuevo en que el "hombre es un ser constitutivamente moral incluso cuando es inhonestum", reducimos a las mismas conclusiones este hecho como en la exposición anterior.

Comenta Legas "El hombre, animal político" de J. Comte, diciendo que se vale "del potente aparato conceptual de la filosofía de Zubiri, cuya eficacia, virtualidad y posibilidades quedan patentizadas al proyectarse sobre una temática concreta en la que se destruye la aplicación usual de muchos esquemas de interpretación de la realidad política (así, por ejemplo, los esquemas potencia-acto, sustancia-relación y causa-efecto, aplicados a la interpretación del fenómeno del poder, son sustituidos por el

esquema posibilidad-apropiación".(1).

El hombre es animal político y debe serlo ¿Por qué? Por la "idea política", que es idea de la perfección de la convivencia que se va constituyendo en la misma convivencia en congruencia con la idea de sí mismo. Esta idea política es incierta: no se sabe con seguridad qué tipo de convivencia le conviene de ahí que la sociedad tenga que variar su propia idea de hombre. Los proyectos de convivencia son obra de una inteligencia sentiente y de una voluntad tendente hacia una figura de realidad, no una utopía. La forma radical y primaria de presentarse la realidad al hombre es bajo la especie de poder. Aceptar un proyecto significa dar poder a una posibilidad social, gracias a la disponibilidad: no a la teoría de la potencia y el acto. El poder no es res, sustancia, sino posibilidad; poder que se debe al hombre, realizándolo en forma de hábitud (hóxis), no a la sociedad: emerge de la sociedad, es continuo, pero es un poder individual que se "incorpora".

La esencia del poder consiste en su apropiabilidad por hombres concretos, por su carácter de realidad emergente en disponibilidad y susceptible de ser organizada para la realización de una idea de perfección de la convivencia. Por ser apropiable es "representante" o "Representativo". Representación es la articulación entre posibilidad y realidad. El representante confiere realidad al representado. La apropiación del poder es representativa cuando de hecho realiza el orden que incorpora un cuerpo político, por medio de una decisión entre posibilidades de convivencia dentro de una idea de perfección del orden. Esta decisión es el mando político, cuyo correlato

(1) L. Legas Lacambra, Humanismo, Estado y Derecho, p. 349.

en la obediencia.

Así expone Legas la política de Conde. Disiente en algún aspecto, diciendo que si bien es justificada la crítica a la sustantivación del poder, no puede impedirse "cierta consistencia objetiva". La técnica de dominación, que es legítimamente representativa y, por eso, ocasio a la obediencia del consentimiento que dieron.

"La obligación política se fundamenta en el hecho de que hay" poder y tiene que haberlo "porque es necesario para la existencia del Estado y el Estado (o, si se prefiere, la "forma política", de la que el Estado es sólo una manifestación histórica) responde a una condición radical de la naturaleza humana. Pero no por eso el poder encarna un orden de valores radicalmente autónomo respecto del Bien, que define la moralidad, o de la Justicia, que es el valor fundamental de la vida social. La política no se confunde con la moral, pero la acción política no deja de ser una acción humana y, por consiguiente, susceptible de valorarse como buena o mala. Y la política no se confunde tampoco con el Derecho, pero es una realidad de la vida social y, por tanto, no puede eludir un próximo o remoto sentido de justicia o injusticia, tanto más cuanto que toda gran política debe conducir inexorablemente a una gran creación jurídica"(1).

Legas distingue el hecho de que el hombre sea un ser social de que todo su ser consista en ser social; en este último caso su ser entero sería un ser socializado, y no estaría plena-

(1) L. Legas Lacambra, Notas para una teoría de la obligación política Rev. Est. Pol. Madrid, 1956 nº 85, p. 56. Sobre todo en este artículo acusa Legas el influjo de Zubiri.

mente sería un residuo de insociabilidad y, por tanto, de algo que no "debe ser". El ideal sería, lógicamente, la socialización total: señalando así su disparidad con Conde en la relación social (1): o implicación recíproca de hábitos.

De otro lado advierte Legas conocida ligazón moral política en Conde (como ya hemos citado antes): se puede obrar políticamente pero el porqué de eso obrar ya no es político sino moral. No es posible, dice Legas, una colaboración exclusivamente técnica, ni que la última razón de las acciones políticas sea una justificación objetiva de la idea de perfección política, la justificación última siempre es moral. Relación moral-política sí, pero no cabe superar el dualismo: sólo, en última instancia, referidas al hombre, único hacedor de la política, con referencia moral; pero no implicación entitativa.

Como hemos visto, hay sí en Legas un acuerdo con Zubiri en lo referente al tema de la religión, en lo relativo a ideas generales sobre la historia y la ciencia; pero, si nos ha parecido advertir en algunos temas decisivos que Legas se desvía un tanto de la metafísica, menos aun podemos afirmar que la idea de hombre en Legas sea la que expusimos en la antropología de Zubiri, ni que la realidad, la esencia, la verdad primaria tengan en Legas una base eficaz en el desarrollo de su pensamiento.

Esto no prejuzga - no es este nuestro objeto - ni la preponderancia de Zubiri sobre Legas en el qué de la filo-

nosia del derecho, tampoco lo contrario: sólo hemos querido advertir que disiente, o mejor, prescinde de la particular fundamentación metafísica de Zubiri.

Vamos a pasar a exponer un aspecto de la idea política en Conde, y su pretendido influjo de Zubiri.

.....

I V

EL HOMBRE POLITICO

DE JAVIER CORDS

Categoría política

Quiere afirmar la índole política de la realidad humana. Descarta como prueba la posibilidad científico-determinista del positivismo. Busca algo más hondo, la forma o modo de realidad, que es previa: "la índole constitutivamente política del hombre" (1).

Apoyándose en la definición que da Aristóteles en el cap. II libro I de su Política, resume su pensamiento en las siguientes proposiciones:

1. El hombre es un animal político.
2. Lo es por naturaleza, es decir, por la índole misma de la realidad humana.
3. Lo político afecta modalmente a la convivencia, es una forma de convivencia, un modo como el hombre convive con otros hombres.
- 4.- La vida política es la perfección de la convivencia natural. En cuanto perfecciona algo que es natural al hombre -la convivencia-, la vida política es natural; en cuanto perfección, representa el término y el acabamiento de un proceso natural, cuyo punto de partida es deficiente, imperfecto.

(1) F.C. Conde, --, El hombre, animal político, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1957, p.1.

5. 2Ese modo de convivir hace posible la perfección del hombre" (1).

El hombre es zón-logos, y ¿qué es lo que comunica al hombre? Comunica lo que enuncia, y lo que el logos enuncia es el ser. "El logos otorga al hombre la capacidad de que la convivencia sea comunidad, que al "oon" de la convivencia sea realidad efectiva (koinomía)" (2). Hace comunes el sentido de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, etc., modula "la comunidad humana, fundándola en el común sentir de ciertos asuntos esenciales para la perfección de la comunidad misma" (3); animal político.

¿Cómo se articula entonces la convivencia y la comunidad, de lo cual Aristóteles no se plantea el problema de su modo de realidad? Contesta Conde diciendo que la realidad deficiente vale -para un griego - en tanto apunta o lleva a la plenitud, y ésta es la que interesa: el hombre plenamente hombre es político. O sea que lo interesante no es la realidad social (realidad deficiente) sino su fin: la política, realidad plena. (teleología).

Es en la edad moderna cuando el hombre natural cobra realidad suficiente. ¿De qué manera está lo político inscrito en la naturaleza humana?, como "potencia" que ha de ser as-

(1) F.J. Conde. El hombre, animal político, p. 2-3-
(2) " " " " " " "
(3) " " " " " " " 4

tualizada, porque es vida natural tendente a la perfección. "Lo político es para Aristóteles la perfección de la potencia natural de la socialidad" (1). Es decir, que entre vida social y política hay una revelación de perfección; y esta perfección se alcanza por la convivencia bajo una ley: la convivencia política es la modulación de la convivencia al ser estatuida bajo la ley. De este modo la ley ordena, estatuye lo que es bueno y malo, y hace que la convivencia sea así: con esa forma de la ley. Comunica así con los demás hombres, carga con su cuidado; se ajusta con otro, establece lo justo, ni más ni menos. Iguala proporcionalmente y análogamente a los hombres.

Vemos pues que la ley comunica e iguala: hace al otro próximo o prójimo. Acaba, pues y perfecciona, una realidad deficiente. Y esa fuerza que hace el nexo de ajustamiento y aproximación, es de la idea teleológica, ética, de fin último. Nos encontramos ante una idea ascensional de perfección, de realidad ontológica. "Politizar es edificar en cada hombre la polis interior, que ha de trascender luego a sí misma y transfundirse en un orden interhumano objetivo" (2). Se articula con la idea del yo perfecto hacia el fin, que se perfecciona con otros yos, hacia el fin. "Es algo así como una "institución" natural que ha de ser

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 6

(2) " " " " " p. 10.

estatuida. La naturaleza se perfecciona por la vía de su propia naturalidad" (1). Conde dice que Aristóteles no acierta a articular convivencia natural y convivencia política, prolonga en línea recta el proceso de la naturaleza hacia la perfección, con sus potencias naturales: vivencia real del "oon" (koinomía). Para Conde la leu, propiamente hablando, no es natural; es solo natural el que tenga que haberla. De ahí que tenga que haber una leu natural porque emerge del logos. De ahí también que se elija el tipo de vida que se quiera, y que se pueda elegir un tipo de vida suficiente, siempre marcando su tendencia al fin; porque las cosas humanas son insuficientes siempre.

Piensa Conde que una limitación a la teoría política de Aristóteles es debida a su misma idea de realidad: su idea del ente, la constitución hilemórfica, el acto y la potencia, - la materia y la forma, el fin, etc. "La limitación de esta manera de sentir la realidad consiste en haber entendido el ente - "sustancialmente", físicamente, y haberlo definido determinándolo por el horizonte del movimiento. Y lo verdaderamente grave - es que Aristóteles no dudó en volcar esta idea de la realidad - sobre el hombre mismo"(2). De este modo, según Conde, se ha imposibilitado a sí mismo entender la estructura de la convivencia, la verdadera realidad de las acciones humanas. Porque la estructura de esta realidad se presenta como una serie de acciones

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 11.

(2) " " " " " " " p. 16.

y no simplemente como una sustancia a la que se van añadiendo - propiedades. De ahí por ejemplo también la dificultad de coordinar los dos niveles principales en que Platón divide la realidad: mundo sensible y mundo inteligible.

Esa idea ascensional de perfección, de que hablábamos antes, es triunfo del nivel superior del hombre en detrimento del inferior: porque está todo condicionado por la idea de religión. La idea de eros, dice Conde, deseo, apetito de perfección que no se tiene, hace limitada la idea de convivencia: solo utilizada en tanto es medio para mi perfección. Lo más que puede hacer el otro hombre como "prójimo" es "cooperar" conmigo a mi propia perfección. Aquí vemos una clara plasmación de la idea - de sustantividad en Zubini, diversa de substancia.

Otro inconveniente a la idea política de Aristóteles: el haber centrado la perfección humana en el logos tiene consecuencias terribles: el mundo "inferior" sensible queda degradado. Es decir, precisar el sentido de realidad física, como Zubini.

Se pregunta Conde si la realidad política no es distinta de la de los individuos, y a su vez distinta de la social. La politización es obra de normas, de la ley, Pero, ¿cuál es la marcha real de ese proceso? Es decir, que no admite duda la necesidad de una ley para alcanzar una buena convivencia; pero, en - concreto, la dificultad estará en señalar cómo actúa la ley sobre el hombre.

Orden y realidad humana

Criticando la teoría de la potencia y el acto, dice - que no consiste simplemente en actuar unas potencias naturales, o unas potencias políticas, sino que "es un problema de "realización"; expresión significativa de la idea de hábitud.

"Pese a todo, el esquema de la realidad como potencia y actualidad les impide caer en cuenta de algo en la realidad humana que hace posible que el hombre pueda ser impregnado - por el nomos; a saber, que tiene que dejarse impregnar empezando por esforzarse, dándole poder... dar poder al nomos para que se - apodere de mí" (1).

Achaca a la filosofía griega el haber concebido la política humana como un factum, conjunto de actos y de hechos.- Cuando lo decisivo, observa, no es que lo sea, es que tiene que serlo. De plano rechaza igualmente toda la filosofía griega, la medieval y la moderna porque todos han concebido la realidad política como un dato, interpretando la constitución de este modo de realidad, cada uno a su manera.

E inicia su construcción tomando como punto de partida la idea subiriana del hombre como inteligencia sentiente. El hombre se nos aparece como una cosa viviente que hace su vida con las cosas; por ser la inteligencia del hombre sentiente y no pura inteligencia, la realidad se le presenta siempre como deficiente y fuerza al hombre para ponerse en movimiento e ir más allá. Este

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 19.

Carácter problemático de la realidad hace que el hombre para verse en ella y saber a qué atenerse en ella, forme ideas de las cosas. Una de esas ideas con las que se enfrenta con la realidad es la idea de convivencia, de la que el hombre tiene siempre una idea determinada.

¿Cuál es la estructura interna primaria y fundamento de esa idea?, se pregunta Conde: el sentido de la respectividad de unas cosas con otras, la idea de orden. Dice que la idea de realidad primero es sintáctica y luego se va desgajando intelectualmente. por el "trato" con las cosas, idea del orden interhumano, idea social, que "lleva siempre dentro un ingrediente singular: la idea de su propia perfección" (1). Tiene que, necesariamente, forjar ideas políticas, porque para que el hombre conviva no tiene más remedio que forjar proyectos de convivencia; y esta es la idea política, idea de perfección de la convivencia. Pero esta condición natural del hombre tiene su origen en una estructura anterior y más radical: "el hombre convive siempre desde un proyecto de convivencia porque vive inexorablemente desde una idea de sí mismo" (2).

Esta idea de sí mismo, esta idea de perfección propia, pretende ser distinta de la que nos diera Aristóteles y completa la filosofía cristiana medieval, sobre todo en Santo Tomás: fin. Esta relación con las cosas, el enfrentamiento con la reali

(1) F.J. Conde, el Hombre, animal político, pp. 23-24.

(2) " " " " " " " "

dad, estimula la idea de sí mismo produciendo una especie de doblamiento entre lo que soy y el deber ser: lo que tengo que ser, mi perfección.

Pero, cabe objetar, ¿por qué tiene el hombre esa idea de perfección? ¿No es ese deseo, esa ansia de su yo, ascendente - teleológico? ¿La tradicional idea del fin de todas las criaturas? Seguramente, siguiendo la línea de Zubini, intenta buscar la trascendencia en la propia estructura humana.

Dice Conde: "el hombre determina su perfección", que apareja siempre una idea de perfección de la reciprocidad. Esta es la intuición primaria y radical del "orden político" en sentido primario y fundamental. Así la idea de perfección de la convivencia, de orden político, está íntimamente conexiionada con la idea de perfección del hombre. Y entonces la realización de esos proyectos de convivencia van encaminados a realizar la idea de — felicidad personal.

Pero el hacer del hombre no consiste sólo en proyectar —contra la explicación existencialista— pero sí que este hacer es el más eminente de todos. Proyectar es construir, pero al hombre entero; inteligencia y voluntad; por eso los proyectos están montados sobre tendencias sociales e intereses concretos. También busca Conde, como Zubini, huir de toda conceptualidad.

Por otro lado, la idea de la perfección de la convivencia en sí misma es irreal, pero es una idea de una realidad, ha nacido de la realidad de una convivencia. "Lo que no tiene es rea-

lidad física, pero tiene un tipo distinto de realidad, tiene realidad objetual (Zahiril)"(1). Dado que esta idea de realidad no es física, sino irreala objetual, es como el hombre puede construir - donde esa idea de perfección- las situaciones de convivencia. Se vierte el objeto hacia la realidad final es (no es pura utopía)"con lo cual el objeto mismo se torna en posibilidad. Es una resolución una vuelta donde las posibilidades a las realidades. La idea como posibilidad es el concepto (Zahiri)" (2).

De ahí como el hombre va r limitándose a sí mismo y, con ella, su convivencia perfecta desde el concepto. El hombre, los - hombres de una sociedad concreta, escriben un determinado orden político; y van realizando el orden desde ese concepto rectar, que - los encadena en sus diferentes situaciones y modos de convivencia. De ahí, en su cumplimiento se infiere la idea más o menos en el - sentido de la realidad, se cumple más o menos razonablemente; en definitiva, hay o no congruencia entre idea y realidad. Existe - una conexión estructural incierta entre la perfección del hombre y la de la convivencia; porque aquella es incierta tiene que recurrir en la convivencia para hallar su exacta situación y cumplimiento.

Zahiri afirma que el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es, está antepuesta a sí mismo en forma

(1) F.J. Conte, El hombre, animal político, p. 27

(2) " " " " " "

de objeto. En la felicidad el hombre está antepuesto a sí mismo como pura posibilidad de sí mismo, y esa anteposición necesita resolverse en una apropiación. La felicidad es apropiable, no le está dada al hombre en su propia naturaleza solamente, sino con ella y a través de ella.

Esa apropiación depende de la idea del hombre y, por tanto, de la de perfección de la convivencia, que es plural: el hombre tiene que averiguar cuál sea ésta, para apropiársela o no. No es que las ideas tengan historia, "los que tienen historia son los hombres, que van siendo de uno u otro modo a partir de esas ideas (Zubini)" (1). Cuando un orden es apropiado, se avienen para realizarlo, lo realizan, están en orden; determinan la idea física de esa felicidad. "Cuando el hombre realiza esa idea de perfección, configura real y físicamente su propia realidad moral, y esa configuración es virtud o vicio, que son puras cualidades de una inteligencia o de una voluntad, sino del carácter que la configuración tiene (Zubini) (2). Recuérdense las observaciones frente a Zubini.

Configura físicamente la estructura real de la reciprocidad, la hábitud de reciprocitar en que la convivencia consiste. Hay una implicación intrínseca entre la idea del hombre, la idea de perfección de la convivencia, situación concreta del hombre en dicha sociedad, manera concreta de estar en orden. Es decir, que en definitiva, todo se origina por la idea del hombre y su perfección

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 30.

(2) " " " " " p.30.

ción, si la sitúa en concreto de la convivencia no es en algún modo perfecta, ordenada, se debe cambiar la idea del hombre y la idea de perfección de la convivencia.

"Por mucho que se analice la idea del hombre, jamás se obtendrá la menor idea de moral, porque el problema de la moral no parte de la idea del hombre, sino de la perfección humana" (Zahiri) (1). Igual podemos decir de la idea de convivencia ni globalmente la idea de política en sí misma; es necesario partir de la idea de perfección para hallar un cuadro ordenado en la concreción. La naturaleza sola no dice perfección, sino naturaleza más idea teleológica; de acuerdo con la antropología de Zahiri.

Grave error, dice Comte, "es poner la perfección del orden interiormente en la inteligencia entendida como razón, sino por tener inteligencia" (Zahiri) (3). Mientras haya inteligencia habrá tipos de idea de hombre y de orden político, el de la razón es uno.

Pero todas las posibles afecciones, y cada una de esas ideas de perfección, tienen que medirse por la perfectibilidad interna del hombre: moral, fin último, ser por naturaleza. Su carácter final consiste en que pueda adquirir distintos tipos de personalidad, dibujar su personalidad algo por lo que el hom-

(1) F. J. Comte, El hombre, animal político, p. 12
 (2) " " " " " p. 13
 (3) " " " " " p. 13

bre se define en sí misma frente al todo de la realidad" (Zubiri)

(1)

¿Existe un orden político absoluto, un tipo absoluto de perfección del orden interhumano? Esta es una pregunta radical que, en Conde, queda irrepuesta. Es decir: ¿Existe un tipo absoluto de perfección del hombre que aloje las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia? En el supuesto de que exista, condicio na Conde, no cabe pensar -como realizado- en un tipo de orden político que represente el sistema óptimo de posibilidades sociales en función de la perfección humana. Será todo ilusión, utopía -en su realización concreta-, pero puede realizarse, puede siempre, -siempre se está y se debe estar pudiendo. Y en este punto deja planteado el problema, sin adentrarse más en él.

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 35.

Realidad primaria, poder primario

De este modo enfoca la cuestión desde el lado práctico: ¿puede el hombre realizar un orden? "La idea del poder, dice, es una de las intuiciones radicales y espontáneas del hombre" (2). El modo natural como la inteligencia se da en el hombre, es como inteligencia sentiente; y, originariamente, se encuentra envuelta en la experiencia de la primera realidad. En estos términos nos habla Zubini de la inteligencia y de la primera realidad¹ Conde hace de la primera realidad poder: "el modo primario y natural como la realidad se presenta al hombre es bajo especie de poder" (2). El hay lo ve como haber poder; lo -

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 37.

(2) " " " " " p. 37.

que haya como lo que pueda. El poder es pues constitutivo y sustancial a la inteligencia del hombre. Pretende Conde que este enfoque sea una superación de la potencia y el acto de Aristóteles: - sentir el poder como realidad, poder dar realidad a una idea. Observa que la experiencia de la inteligencia sentiente ante la realidad no nos dice sólo qué es realmente tener poder; no sólo hay realidades que pueden y poderes reales, sino de que las realidades tienen o no tienen poder. Así que, no sólo porque tiene un fin puede, sino, más principalmente, porque su realidad es potente puede.

"Pero la inteligencia, por su propia índole y estructura, no se limita a hacerse cargo de la realidad, tiene que inteligirla. En la intelección, la realidad se hace presente al hombre bajo especie de ser. El ser es la presentidad de lo real en tanto que real. (Zubiri) (1). De esto deduce Conde que si las realidades son reales, con, por tanto, pudientes; porque hay una implicación real entre el hay, tiene y son de las realidades, de la realidad primera.

Llegados a este extremo de la exposición, quiero recalcar, desde su hallazgo de la teoría del poder, los errores y deformaciones -o, mejor, experiencias positivas- de ideas pasadas. Principalmente nos interesa su crítica de la filosofía griega: dice que explicaron el poder desde la razón razonante y justificante, por los esquemas de una mentalidad dominada por la razón teórica. Y ve un gran fallo, como también Zubiri, en "el hecho de -

(1) P. J. Conde, El hombre, animal político, p. 37. Aquí usa Zubiri la palabra ser; esto no contradice el exacto contenido que luego lo da.

que la filosofía, desde los griegos, haya limitado el problema - del poder al de la potencia. La estructura última de la realidad se interpreta con el esquema potencia-acto" (1).

Otro error es de haber reducido el mundo y el orden - al esquema sustancia-relación: las realidades son sustancias, y el conjunto de las sustancias reales es un sistema de relaciones, - Aún otro error: causa-efecto; para los griegos dar razón de una realidad es dar razón de cuáles son las causas que la producen, o conocer las causas afectoras y eficientes (2).

En base a estas teorías se ha conducido al pensamiento a dos aberraciones, afirma Conde: "por un lado a la sustantivación del poder: por otro, como contrapunto, a la disolución - del poder en un sistema de relaciones" (3). Lo mismo dice Zubiri respecto a la realidad.

Y como si fueran fieles continuadores de la filosofía aristotélico-tomista, pone como ejemplo a Hobbes, Bossuet, Sièyes... Ejemplo de la segunda aberración en Locke. No nos detengamos a considerar las "aberraciones" de estos autores; pero si parece obvio que no son enmarcables en el tomismo como escuela filosófica.

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 43

(2) x " " " " " p. 44

(3) Errores, que desarrollará conveniente Zubiri en sobre la esencia.

"El poder humano no es ni una realidad sustantiva ni es tampoco un sistema de relaciones" (1). La experiencia de ese dar poder a las ideas de perfección, a la posibilidad social nos dice que el hombre quiere y decide y proyecta; porque el hombre es proyectivo, y tiene que proyectar; esta es la dialéctica de la realización de un proyecto de convivencia. "La realización de un proyecto de convivencia entraña siempre la decisión u opción real entre posibilidades. De ahí el grave error que se comete pensando que el orden político se realiza por la simple actualización de las potencias humanas con arreglo al esquema tradicional potencia-acto. (2).

Esta crítica ya la vimos al exponer el pensamiento de Zubiri, porque no es sino una plasmación a la teoría del poder: recordábamos entonces que existe una potencia próxima y una remota, y que lejos de sustituir esta teoría a la tradicional, a nuestro modo de ver, lo que hace es apoyarse en ella y de sacar más explicaciones, enriqueciéndola.

El poder emergente de la convivencia está en disponibilidad, pero esa disponibilidad no es disponibilidad de las potencias de una pluralidad de sustancias, sino de posibilidades. Por eso no tiene realidad sustantiva. Esta es la crux de la cuestión, dice Conde. El poder social no consiste en disponer de las

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 47

(2) " " " " " p. 48.

potencias humanas, porque las potencias, como tales no son apropiables: de lo que puedo apropiarme es de las posibilidades. Lo social no es simplemente la actualización de la potencia humana - de la sociabilidad, sino la constitución efectiva de un ámbito de posibilidades que posibiliten la vida de cada uno de los que conviven. El poder social no tiene realidad sustancial alguna, pero es real: sustantivo, diría Zubiri.

Cabe preguntarse: ¿y esa constitución efectiva de un ámbito de posibilidades cómo se constituye? Es claro que no solo - con la potencia de la sociabilidad, sino con los medios en los que esa potencia puede actuarse. Bien que el poder no tenga realidad sustantiva, pero sí quién puede y a quién se ha podido; bien que el poder no sea causa de la sociedad, pero sí quiénes lo sustentan y lo usan como medio para socializar: los hombres como activos y pasivos son causa de la sociedad,..., con el poder.

Según Aristóteles, afirma Conde, el poder sería como la forma sustancial, que informaría a la sociedad como material, pura potencia; y esto, a su modo de ver, es erróneo. Esto no parece, sin embargo, significar una negación absoluta de su carácter sustantivo, al menos implícitamente: porque da al poder un - carácter estructural de interdependencia, aunque no causal necesariamente; y esta interdependencia estructural de los efectos sociales debe, de algún modo, tener carácter de causa, sustantivo; aunque se usen otras palabras: "el poder ni es causa de la sociedad ni es efecto suyo. Emerge de la convivencia, pero esa -

emergencia no es causalidad" (1). Y la razón está en la pretendida superación de la teoría del acto y la potencia: "porque el hombre no ejecuta actos desde unas potencias, sino que ejecuta acciones a partir de determinadas posibilidades".

Por otra parte, si "el poder es principio de determinación de un sistema de posibilidades sociales" (2), quiere decir que es determinante de lo indeterminado o bien formalizante de lo informe, luego con características sustantivas, de causas; el poder social es, por esencia, disponible para perfeccionar la convivencia, realizar efectivamente un orden político...., todo ello propio de una realidad que causa.

Critica duramente Conde ese paralelismo entre la razón pública y el logos humano, que tan extendido estuvo a partir del XVII con el concepto sustantivado de soberanía. Teoría que, aparte de su error interior, es diametralmente opuesta al pensamiento de Conde: concibe el poder como una cosa manejable; queda dividido en tres imitando la naturaleza humana; resistir al poder no es un derecho sino rebelión y sedición, porque poder significa paz y orden y no se distingue el rey del tirano. "Ni el carácter organizable del poder consiste en que sea manejable con una razón, ni la razón pública es propiamente razón, ni tiene sustantividad

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p.52

(2) " " " " " p. 52

por cualquier lado que se le tome" (1), la organizabilidad de la -
convivencia se funda en su carácter de hábitud constitutiva: uni-
dad previa, no unificación; y como no es unión no es obra de la ra-
zón ni de la voluntad: es realidad modal, no realidad sustancial.-
Las posibilidades son poder, no porque tengan carácter sustancial,
sino porque se apoderan del hombre.

Entonces viene aplicada, para la correcta comprensión
del poder, la misma explicación metafísica que Zubiri usa para -
dar razón de la realidad: ese formar a contar con ella, para sí o
para no. "La única vía recta para captar la esencia del poder so-
cial en la que ofrece el concepto zubiriano de posibilidad" (2).
Digamos más, Conde se queda corto; tal vez, aunque los apunta, no
ahonda suficientemente en la Esencia de Zubiri, que vemos después.

La decisión o aceptación de una posibilidad, el proyec-
to, la hace poder. No es fuerza física ni mera posibilidad. Sólo -
hay poder cuando hay posibilidad decidida. El poder comporta apode-
ramiento. La disponibilidad está en el carácter de posibilidad que
las realidades tienen para el hombre. En cuanto la acepta, la otor-
ga poder. Eso es propiamente el poder. Lo de la conciencia y la -
voluntad que fija fines, etc. viene luego, está fundado en el es-
trato previo que es la aceptación de la posibilidad (3). El poder-

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 59.
(2) " " " " " p. 61.
(3) " " " " " p. 62.

social se constituye cuando el hombre acepta las posibilidades sociales, es decir, cuando toma posición respecto a las posibilidades que le vienen de los demás.

Partido único y "representación"

Dado que el poder es considerado por Conde como una fuerza organizable para la perfección del orden interhumano, de bemos llamar orden político en un sentido primario y fundamental al poder que el cuerpo social da a la idea de perfección del orden dominante en cada momento y situación, es decir, a la idea dominante del orden político. Viviendo este orden, se llega a un "habitus político" respecto a una determinada idea de perfección social; pero lo esencial no es que se viva esa idea de realidad, sino la realidad misma de esa vivencia.

Pero quien da poder a una idea de perfección no es la sociedad, ni aun ejecutando acciones, porque es una idea abstracta: las ideas no son realidades objetivas sino objetuales. "Los que dan poder a una idea de perfección del orden son los hombres individuales que componen una sociedad concreta" (1), modalizados por la habitud de reciprocidad; dan el poder, pero socialmente, - desde esa habitud entitativa de la que emerge el poder. Así se explica y se da razón del poder: "de la misma manera que al cuerpo humano -como dice Zubiri- delimita definitivamente la posibilidad de un alma, los demás con los que convivimos definen el sistema de

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 67.

posibilidades sociales con las que voy a existir" (1). Llegamos - pues a la demostración de cómo la corporeidad social es real, y no por eso sustantiva ni psicofísica ni espiritual ni orgánica ni mecánica: es una habitud de corporeidad. Así, el hacer individual revierte sobre todos los que forman ese cuerpo, es un hacer político. El cuerpo social es un sistema definitorio de posibilidades, y el poder político no es, como ya señalamos, ni alma de ese cuerpo ni forma sustancial ni causa eficiente: es principio de estructura—ción, unidad de estructura, principio de determinación, en un sentido muy similar a como nos hablaba Zubiri en la antropología y a - como nos hablará en sobre la esencia.

Pero he aquí un giro sorprendente en la argumentación de Conde, una afirmación que, desde otro aspecto, obliga igual que la por él criticada teoría política del XVII: puede haber, dice, en la organización política, una idea "dominante" o no, si no, si hay pluralidad de ideas de perfección, de órdenes políticos no hay - cuerpo político, no hay incorporación. Esto parece aludir a la necesidad de un partido único para la necesidad de un orden político, de un cuerpo organizado: si no, no, parece decir, "En cuanto - una de las ideas de perfección sea "dominante" -por imposición sobre otras, por exclusión, por composición, por comunión, etc.- el poder incorporado a esa idea es "dominante", fuerza a todos a estar en orden de una manera determinada. El ser "dominante" define—

(1) F.J: Conde, El hombre, animal político, p. 69.

para todos los que "forman" cuerpo, cualquiera que sea su opción interna, el sistema de posibilidades de estar en orden. En eso - consiste ser "dominante". Un poder "dominante" no es inexorablemente arrastrante, pero es "irresistible" de facto. La irresistibilidad es un concepto relativo, de proporción. Si puede ser resistido victoriosamente, de facto, no es "dominante". Pero, eso, a la vez que un comparativo en un superlativo" (1).

Llegamos, pues, a la conclusión de que si no hay poder dominante no se forma cuerpo político; por eso en principio - radical de estructuración. Exige, por tanto, una idea irresistible frente a otras, ¿cómo, pues, cabe la historia, la búsqueda, rebelarse, la libertad? ¿En esta conclusión diversa en soluciones a la soberanía absoluta del XVII? No parece sino que en vez de tratar de realidades aleatorias nos las habemos con necesidades absolutas. Deja así expuesto el camino abierto a un totalitarismo exacerbante y, de un modo incómodo, pasa a otra cuestión.

Lo que hace que el poder pueda ser representante es su carácter de apropiable, que le abre un área de posibilidades eminentes, dado el hecho de que las acciones políticas tienen que ser ejecutadas por hombres concretos. De este modo podrá darse unidad

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p.71.

de decisión ante la apropiación o no de determinada posibilidad; "no cabe hablar de transmisión de voluntad (al representante), sino de constitución afectiva de una unidad de decisión para la realización de un sistema de posibilidades de orden." (1). No es que la sociedad obre por el representante ni que éste lo haga en lugar suyo, sino que le constituye como unidad real de decisión: es sólo el representante. Porque no hay una voluntad social no hay delegación. Mandar es decidir la realización concreta de un orden político: el modo de hacerlo es la representación, que puede ser legítima o ilegítima, pero también justificada: "La justificación pertenece a la estructura interna de toda acción humana. En todo momento, al ejecutar una acción, el hombre elige unas posibilidades y deja otras. Mientras que en el animal su conducta está determinada exhaustivamente, en el hombre es formalmente un mecanismo de justificación. Precisamente porque el hombre ejecuta sus acciones a partir de posibilidades, no tiene más remedio que establecer previamente el patrón de justicia que empuja a lo que se va a realizar (Zubiri)" (2).

No se trata, por tanto, que deba realizar un deber - ser, sino su patrón de deber ser. "El valor es valor siempre para alguien. Por muy objetivo que sea siempre supone un sujeto: este hombre, aquella sociedad concreta. Los valores están ahí cernien-

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 77.

(2) " " " " " p. 78.

dose en el aire. Por encima de la objetividad está la realidad (Zubiri)"(1).

Y Conde lo interpreta traduciéndolo así: justificar una acción política es mostrar cómo es políticamente buena, realizar la figura del orden, realizar la figura de la habitud política, realizar su modo habitual de estar en orden.

"Las acciones políticas, el manejo del poder político, tienen que tener justificación porque el hombre es inexorablemente un animal moral. Es una realidad que no solo tiene unas propiedades que adquiere por apropiación de posibilidades (Zubiri)"(2). Y la conclusión de Conde es que el hombre es un animal político porque es un animal moral, idea que ya vimos contrariada por la postura de Legaz.

Si el hombre no fuese una realidad moral, sigue Conde, no podría hablarse de bien político común. La justificación del poder consiste en que la apropiación sea justificada, que el poder apropiada revierta por incorporación al cuerpo político en sentido positivo, que perfeccione efectivamente el sistema de posibilidades de esta, en orden en que el orden político consiste, que perfeccione el bien común.

Estar en orden social (no se olvide que conseguido con sola una idea "dominante") afecta a la individual felicidad.

(1) F.J. Conde, El hombre, animal político, p. 80.

(2) " " " " " p. 80.

Debe ser apropiado el deber; pero esa apropiación de el deber es hecha por una justificación acorde con una sola idea dominante.-

Idea de perfección dominante: el metro último e inapreciable de todas las posibles perfecciones, es la naturaleza humana. (1), su condición de personalidad, "lo que Zubiri ha llamado, bella y profundamente, la religación de ultimidad, la vinculación radical del hombre a la realidad última" (2).

Así parece que esa idea dominante encuentra su necesidad irresistible en ser una, en que sea acorde con la personalidad religante, con la naturaleza hacia su fin último. Tal vez esta conclusión, que asimila la unidad de un fin último a la unidad de un solo orden político, es consecuente sólo si se admite orden político-social en el mismo plano moral, como dos manifestaciones de una misma realidad; pero esta igualdad queda en el plano de la utopía, de un deber ser que no será hecho (no se olvide, sin embargo, que también conde así lo advierte). Parece pues que nos quedamos en una meta de búsqueda, de deseo de perfección pero, mientras tanto, es más perfecta la "imperfección" de muchas ideas de perfección, conformando un solo orden político, por más real; por otro lado, más libre: la idea dominante (idea de partido único diríamos) anula la perfección humana social y política, porque, quita la libertad de buscarse la perfección y las acciones políticas -

(1) Vid. Ley natural, en relación a la crítica de Vázquez.

(2) F.J. Cende, El hombre, animal político, p. 82.

son del hombre, no de una idea impuesta.

Aún con todo, en Comde advertimos una clara influencia subiriana, un seguir los esquemas y métodos trasplantándolos a la política. Otra cosa es las conclusiones que de ello saca, y a las que hemos olvidado. Esto no quita que no alcance este influjo con toda la profundidad que la teoría de Zubiri requeriría.

- 211 -

- V -

SOCIOLOGIA Y HUMANISMO
DE GOMEZ-ARBULEYA.

DIVORCIO ENTRE SABER FILOSOFICO Y CIENTIFICO

El influjo que la ciencia ha producido en el hombre, ebrio de realidades, es ese amor a la realidad, que tan claramente se constata; pero a pesar de eso, dice Zubiri, el intelectual de hoy si es sincero, se encuentra rodeado de confusión, desorientado e intimamente descontento de sí mismo.

La nivelación del saber, la falta de sistema en cada ciencia, la radical positivación de la ciencia, partiendo de su amor a la realidad, vulnera ésta: en cuanto desconoce que todos los objetos no son susceptibles de igual positivación (1). Por otra parte se somete a una utilidad inmediata, la verdad de Zubiri dice: la inteligencia del hombre actual en lugar de encontrarse a sí misma en la verdad, está perdida entre tantas verdades.

Junto al positivismo y pragmatismo, es relativo historicista. "Es preciso plantearse en bloque la situación actual de la inteligencia como lo que es, como una situación actual de la inteligencia" (2) ¿Modo de hacerlo? - De un lado el histórico-hermenéutico: descifrar los supuestos en que se apoya nuestra situación intelectual y de otro, estudiar la estructura ontológica de la inteligencia misma. Este hace Zubiri con su crítica y superación del racionalismo en Ciencia y realidad. Nuestra situación

(1) Enrique Gomez-Arbolaya, Los cursos de Xavier Zubiri.

(2) ID., p. 125 (p 121-136) p. 124.

intelectual y la idea de naturaleza: La nueva física.

Siguendo la pauta de Zubiri, Gomez-Arboleya ve la historia como una constitución del ámbito del ser, necesario el hombre, animal de realidades; y lo explica así: El hombre no vive en un medio, como el animal, sino en un mundo. Un mundo se compone de realidades. Las cosas están propuestas al hombre. Sin esto ni siquiera podría comenzar a entender. Pero la presencia de unas cosas oculta la de otra. La situación del hombre es hallarse entre las cosas oculta de la otras. La situación del hombre es hallarse entre las cosas agazosamente. El hombre necesita aprender a acercarse a las cosas para que estas se le manifiesten. La verdad no es una simple petencia, sino exige un esfuerzo, un método. Este esfuerzo no es el esfuerzo en cierto modo pasivo del que espera que las cosas pasen ante sus ojos para descubrirlas, sino un esfuerzo activo que se adelanta muchas veces a la naturaleza. No se trata simplemente de los interrogantes genéricos que la inteligencia por su propia índole no puede dejar de plantear, sino del modo concreto de formular esas preguntas genéricas. Con ello se fuerza a que las cosas nos planteen nuevos problemas. "La verdad presupone un sistema de cuestiones pasiva previas con que la inteligencia afrenta la realidad." De ahí que el resultado es que la ciencia tiene una historia y unos peligros. En una situación concreta el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas las respuestas en que se constituye el acuerdo con

ellas: la verdad. El científico derivado de su esfuerzo, - puede pensar que su mundo de hechos no tiene nada que ver con el mundo ingenuo; que lo único que interesa son formulas para dominar la realidad, y que sólo en una situación histórica tiene valor cultural su empresa. Estos, que son los tres peligros en que nos moviemos, vistos desde el ámbito de la inteligencia, no oculta el hecho primigenio y radical de que mediante la ciencia del hombre, cara a la realidad, va descifrando esta. que se trata en última instancia de un saber de los que "es".

Planteado así, se lleva a la ciencia a una unidad última. En ella "el positum es mera impresión sensible. la simplicidad en el manejo de los fenómenos no es una ceguera biológica: la situación histórica en que nos hallamos colocados no es una mera forma objetiva del espíritu". En todo ello hay un hecho ontológico radical: el hombre y las cosas. "La ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre posee, sino el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad". Es desde donde Zubiri ha utilizado armonicamente un gran conjunto de conocimientos del saber científico actual en su pleno valor ontológico, como acceso a la realidad; ha aclarado el problema del hombre, y con ello todas las grandes interrogantes de la filosofía: Dios, el mundo, el ser en cuanto tal. La inteligencia se encuentra retrotraída a sí misma, iluminando una idea del ser, del mundo, y de la vida teórica. De este modo Zubiri ejerce con los datos más rigurosos de la ciencia

moderna a la vista, un saber trascendente. Ciencia y Filosofía se encuentran en esta tarea.

ANTROPOLOGIA Y REALIDAD

En su acceso a la realidad Zubiri ha tomado en cuenta los datos de la ciencia moderna, sobre todo en la antropología, así toda la vida biológica es un sistema de estímulos y respuestas. Al principio estos dos aspectos constituyen un fenómeno unitario. Al desarrollarse la serie animal se especifican un proceso de estimulación y otro distinto de respuestas. Pero se interpone un sistema intermupcial que hace posible multitud de respuestas ante un mismo estímulo, es un sistema de integración y de coordinación, sine que como lo importante es la integridad primaria del animal, es también y principalmente un sistema de formalización. El cerebro agrega muy poco a la especificidad de receptores y efectores; pero es el órgano formalizador por excelencia: de él depende la creciente riqueza de situaciones y de conducta del animal: define el grado de mayor o menor riqueza de la vida animal. Pero una mayor complejidad y perfección no quiere decir nada, nada más que es una situación que solo de estimulación. El hombre es un animal hiperformalizado, tanto que no garantiza la respuesta adecuada, por eso debe hacerse cargo de la situación: ver en el estímulo algo más que un estímulo: una realidad. Su hábitud de estar vertido a la realidad se llama inteligencia. La inteli---

gencia en cuanto tal es irreductible a cualquier función biológica, pero su existencia y funcionamiento en el hombre es una función biológica. El cerebro no intelige para exige la intelección para poder subsistir ante todo como organismo. Sin intelección no habría -- en el hombre una vida biológica viable: exige la intelección. No es que el cerebro inteliga, pero es el órgano que nos situa en la situación de tener que inteligir para poder vivir; es causa exigitiva y posibilitante.

La función de formalización afecta al sistema preceptivo, al motor y al tone vital. De esta modo se pueden explicar las peculiaridades de la unión entre el alma y el cuerpo. Y se alcanza una visión profunda de la visión de la persona. Así se presenta el sistema biológico como realidad, como modo: como persona. No es un -- sí mismo sino un sí propio. Así se abre ante las cosas: es el otro de toda civilización humana.

El hombre ejercita las potencias de que la naturaleza le ha dotado. Aquí se aplica la misma distinción -- que al habla de antropología: el hombre no responde a los estímulos; es responsable; tiene potencias, pero usa de potencias; no reacciona proyecta; las cosas y la propia naturaleza no son simple potencia; sino posibilidades que permiten obrar: el trato de las cosas circubscribe el área de posibilidades humanas. es lo que se llama situación.

Ejercita y actualiza unas potencias: movimiento.

Usa y realiza unas posibilidades: suceso o acontecimiento
La razón histórica no es solo razón de ser, sino de acon
tecer.

El pasado, al desrealizarse, otorga posibilidades.

Futurible es aquello para lo que se posee nuda potencia.

Futuro: realidad en la que están dadas en un presente ---
todas las posibilidades.

La historia es hacer un poder.

La razón del acontecer nos sumerge en el abismo onto-
lógico de una realidad: la humana, fuente no solo de sus-
actos sino de sus posibilidades mismas. Y en este abismo
ontológico ha planteado Zubiri el problema de Dios. El --
hombre existe como persona que tiene que realizarse, las-
cosas le fuerzan a realizarse y su realidad tiene una di-
mensión constitutiva: la religión, la vinculación a algo-
que previamente nos hace ser: esto abre el ámbito de la
deidad: que tendrá que justificar como realidad como su -
razón.

Hay cosas que el hombre entiende como siendo, son en-
tes. Es posible que coincidan pero ser y haber cosas y -
ente son distintos ((poco comentadores han visto como G.
Arboleya, este punto crucial de la filosofía de Zubiri).

Hay ser de las cosas y ser del que es que las cosas -
son. "La dialéctica del ser no es una simple ampliación
ni una ampliación de una idea del ser a diversas regiones
de entes. sino una progresiva constitución del ámbito mis-
mo del ser posibilitada, a su vez por el progresivo descu-
brimiento de nuevas regiones de objetos, que obligan a --

rehacer ab initio el sentido mismo del ser, conservándolo, pero - absorbiéndolo en una vida superior. Esto lleva a Zubiri a enfrentarse con la idea de analogía y a hacer una fecunda distinción entre concepto y ratio entis. En efecto, si se mantiene la idea de analogía, habrá que decir que ésta envuelve una idea determinada y que, alcanzada una nueva región de objetos, será necesaria reversión a su primer origen y la radicalización de lo primeramente entendido, no en el sentido de añadir o quitar notas, sino de - dar el "es" una nueva amplitud de horizontes. Esta amplitud de horizontes, tan claramente visto por Arboleya, viene expresada en - sobre la esencia, que Arboleya no pudo leer.

Y es esa ratio entis lo que hay que plantearse como - problema a radices: esta es la realidad de las cosas, del hombre, de Dios. Sin embargo, aunque lo intuye perfectamente, no explora esta realidad, como luego ha hecho su maestro.

"La vida humana tiene que tomar cuenta de sí para existir. Y ello porque en cierta medida es, según la genial frase tomista, su providencia. Pro-videre indica una ocupación consigo, una visión previa. La vida humana es, así, comprensión de sí misma, yo pretemáticamente."(1).

(1) E. Gómez-Arboleya, Sobre la idea del hombre, Estudios de teoría de la sociedad y del Estado; Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962, p. 309.

Con esto, hace Gómez-Arboleya un detenido estudio histórico de ese tomar cuenta de sí. Ya en los primeros poemas homéricos, observa, se da una preocupación antropológica. El hombre se siente juguete de los dioses: todo degenera, y la situación presente es una consecuencia del pasado disminuida en perfección.

Se advierte, con posterioridad, un atisbo de racionalización: la analogía entre el mundo y el hombre, hace que la inteligibilidad de aquél haga inteligible éste; de este modo la investigación sobre la naturaleza tiene una consecuencia antropológica, en esa búsqueda de algo superior al cuerpo, y que le rija.

Aparece entonces un enocnado intento de explicación de ese algo superior: el alma. Y se la define como algo tangencial al cuerpo o como parte de él siendo la norma de su naturaleza, su principio armónico que le domina, porque le trasciende. Parménides une en la misma unidad el ser y el pensar; Heráclito busca una razón común al mundo y al hombre superior a toda sensación.

Las generaciones posteriores hacen ciencia de las cosas: Empédocles y Demócrito conciben la Naturaleza como un todo necesario y el hombre inscrito en él" (1).

En la tragedia se advierte, de Esquilo a Sófocles una evolución análoga: Compárese en este respecto el "Prometeo encadenado".

(1) E. Gómez-Arboleya, Sobre la idea del hombre, p. 315.

NADO", de Esquilo, con la "Antígona", de Sófocles, y se verá la nueva ruta que estos saberes técnicos van a obligar a emprender al pensamiento ateniense. En Esquilo las técnicas se presentan como un rapto a los dioses, y, por tanto, algo que, en última instancia, viene de ellos. Pero en la generación siguiente, en Sófocles, los saberes técnicos son una creación de los hombres, una creación para la que están capacitados por su propia naturaleza.-- (1).

La sofística, según Gómez-Arboleya, no nos ofrece ninguna antropología: "Su fin no es despertar al hombre: más bien adormecerlo" (2).

Sócrates, continuado y enriquecido por Platón, muestra la dualidad alma, cuerpo. Platón nos ofrece una antropología moral en la que el alma es su única realidad; la antropología política, más empírica, tiene una unidad de mayor coherencia. Aristóteles es el gran paso para marcar el camino del destino del hombre: no es ya un concepto natural sino personal: sí mismo. El hombre es un dato dentro de todo cósmico. Las cosas le hablan: la sensación es el comienzo del entender. El hombre es una unidad sustancial del alma-cuerpo.

Pero, se pregunta nuestro autor, ¿cómo advendrá al hombre ser autor de su vida, a vivirse radicalmente?" (3). Estudia la contestación a esta pregunta en la filosofía de San Agustín:

(1) Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, p. 315-316.

(2) E. Gómez Arboleya, Sobre la idea del hombre, p. 316.

(3) " " " " " " p. 326.

"Por eso cabe subrayar, con mi maestro X. Zubiri, que en la magna aventura que San Agustín realiza para librarse del escepticismo de la Academia se advierte claramente que los lazos que cortan los que le convertían (al hombre) en un mero participante de la naturaleza, que, ignorante de sí mismo, ve las cosas y a sí - desde las cosas". (1).

Al "fracasar" la naturaleza, despierta el hombre a - sí mismo, como inquietud, como anhelante tránsito. Aunque San Agustín admita que el hombre, globalmente, es una sustancia, insiste especialmente en que el alma es una sustancia para sí. Entonces, el hombre agustiniano tiene un matiz especial: un alma que se sirve de un cuerpo. La conclusión que deduce Gómez-Arboleya, - una vez expuesto el pensamiento de San Agustín, es que "toda la antropología agustiniana considera más lo que el hombre es psicológica e históricamente, según su estado actual, que su esencia metafísica. El hombre que tiene ante los ojos no es más que, como ha indicado Gilson, el resto histórico del orden divino corrompido por el pecado." (2).

Queda, por tanto, problemática la noción misma de una naturaleza creada en cuanto tal. Los árabes, con su negación del pensamiento y la libertad, no introducen aportación alguna positiva: hacen al hombre igual a una cosa.

(1) E. Gómez-Arboleya, Sobre la idea del hombre, p. 326.

(2) " " " " " " " p. 336.

Santo Tomás afirma que el hombre es una sustancia, y el alma -forma del cuerpo- adquiere una determinación de perfección -por él; no a corpore, 'ero si in corpore. El hombre es lo sensitivo igual en género a lo animal, es distinto en cuanto a especie.— El cuerpo, como dice en el comentario al libro de las sentencias, es principio directo de individuación del alma; no como materia ex qua (Summa contra Gentes) sino secundum habitudinem ad materiam in qua est, es decir, por diversam conmesurationem ad corpora".

El hombre es persona individual con subsistencia espi-
ritual. "Lo que está unido se nos revela en unidad. No es el alma la que siente, quiere y actúa, sino el hombre como persona, dentro de la unidad del orden" (1).

Llegados a este punto, en que parece ya abierto el camino a una profundización mayor en ese mismo sentido para su esclarecimiento, cambia la orientación filosófica de la antropología. La escuela franciscana estudia al hombre desde su destacada posición en el mundo y la singularidad de la vida del alma. Ya, aunque el alma se una sustancialmente al cuerpo, es aquella quien "desciende desde lo alto" para reformarlo y conducirlo a su perfección, sin perder su trascendencia y superioridad: "la sensación es un resultado de la acción del alma". (2).

Ya no depende del cuerpo, ya no depende del orden ad invicem, decrece el valor de la naturaleza. Después con Duns Scoto y su

(1) E. Gómez-Arboleya, Sobre la idea del hombre, p. 346

(2) " " " " " " p. 348

forma corporcitatis, etc., y posteriores filósofos, esta tendencia aumenta.

Pero he aquí como Gómez-Arboleya da su noción antropológica: "El hombre se ha destacado de la naturaleza. Su unidad no es puramente natural, sino personal. Todo lo que en él hay de naturaleza está enhipostatizado, tiene in-existencia, es algo que se me da, que poseo en la unidad de mi persona. San Juan Damasceno lo ha dicho: la naturaleza no puede subsistir sin hipostasis, y en la naturaleza humana el que no puede subsistir sin una persona, sin un quén. La persona es el principio para la subsistencia de la naturaleza. La conexión entre naturaleza y persona estará determinada por cómo se tiene la naturaleza, que en el último término dependerá de para qué se tiene la naturaleza" (1). A eso se adhiere Arboleya, que en eso está la línea de Zubiri.

Permítasenos exponer de nuevo otra breve definición de la persona, que nos sitúa claramente en el pensamiento de Gómez-Arboleya: La persona, *este unus eliquis solus ab omnibus aliis singulari proprietate discretus*, se destaca de toda la naturaleza, como un quien que tiene un qué, como una existencia. El *ex* implica la unidad de un ser consigo mismo, el tenerse, más al par, el tener de aquel ser que está referido a otras personas. Es así intimidad afierta. En el caso del hombre: abierta a Dios de quien tuvo naturaleza, y a los hombres, con quienes realiza naturaleza. Es una soledad, potencialmente obediente a Dios y próxima a todos los

(1) E. Gómez-Arboleya.- Sobre la noción de persona, p. 384-385.

hombres. ¿No convendría plantearse con todo rigor el valor de esta ex-istencia, que es la persona humana? ¿Puede diseñarse una teoría del hombre sin tratar de lo que los clásicos llamaban "relación de origen"? (1). Sería realmente, dar solución a estos interrogantes, una valiosa aportación a la antropología. El planteamiento, lo hemos visto, sigue decididamente la línea zubiriana de la unidad naturaleza-persona y de su apertura a los otros y a Dios, como elementos necesitados de su hacerse, y ante las cosas, como proyectos.

(1) E. Gómez Arboleya.- Más sobre la noción de persona, p.409-410.

Sociología

Al preguntarse en qué sentido puede el sociólogo pasar de los tipos de realidad a leyes causales de la realidad social, nos dirá que la crisis del determinismo no sería eo ipso la crisis del por qué. Ni siquiera respecto a la realidad física se utiliza solo el esquema determinista. Hay leyes de probabilidad: como el organismo está singularizado, "no puede descubrirse la interacción de un organismo en términos de leyes físicas, sino en términos de sustación y respuesta" (1). A propósito de esto nos dice Zubiri (2): "La acción humana es el producto de un ser que se tiene en propio, y que tiene que decidir, no en el vacío, sino con arreglo a las posibilidades vitales con que cuenta. También

(1) E. Gómez-Arboleya.- Sociología, escuela de humanismo, p. 641.

(2) X. Zubiri, Curso sobre Metafísica, 1953.

aquí tenemos una configuración de realidades, dentro de la cual emerge no ya una acción vital, sino una conducta. La articulación entre situación, disposición y motivación, será aquí el esquema del por qué".

Vemos, en base a esto, cómo Gómez-Arboleya aplica esta base teórica de Zubiri a su sociología, como vimos que Condé mismo lo hizo en su interpretación del Poder.

En función con la libertad, afirma nuestro autor, la estructura social sólo indica que no es libertad creadora. Y esta es la forma de causalidad de los fenómenos sociales, porque lo son. El hombre no crea de la nada sino que, al contrario, una situación anterior determina la posibilidad de una situación futura (hacer un proyecto). Exactamente a como interpreta Zubiri la historia como suceso o acontecimiento, en G.-Arboleya el estado social de cosas determinará no una realidad actual, sino un conjunto restringido de posibilidades reales. La sociología es base para la política, pues estimula a la decisión y abre el paso a esta ciencia. La estadística se ofrece como un elemento - ayudador, no con fuerza física, pues le falta regularidad, dada la misma decisión, que es obra de la libertad. La sociología, estudiando lo sociológico como materia tiene un influjo - determinista, en cuanto ofrece aquella realidad con la que se tiene que contar para la decisión, la posibilidad con la que se proyecta una realidad, aunque no sea filosóficamente determinista

ta. La sociología opera con sucesos humanos, su enfoque científico no es metafísico, no puede serlo; debe moverse en un grado de abstracción más superficial, pues le interesa la realidad - aquí y ahora; considera, sin embargo, al hombre como libre, y no como masa o cosa, materia estática con la que se pudieran - construir leyes, estadísticas, bases políticas, etc. goza siempre de indeterminación en cuanto filosófica, en cuanto humana.

"La sociología, como saber científico de la realidad social, tiene su raíz última en un hecho fundamental: en - que el hombre no puede vivir sino en sociedad; y su causa próxima, en un modo determinado de vivir en sociedad" (1). Distingue, con la misma tesis antropológica de Zubiri, animal irracional y animal-hombre: la distinta animalidad de ambas realidades. Aplica al hombre esas instancias, recursos y proyectos que le distinguen del estar del animal ante las cosas. Habla igualmente, como ya vimos en Zubiri, de inteligencia-sentiente y sensibilidad inteligente. "Va a ser vida desde la inteligencia, pero también una condición de esta última: que es inteligencia encarnada, sentiente. El cuerpo es el modo a través del que la inteligencia - está en el mundo". Es el gran sensorium commune. (2). No deja - de ser curioso que el mismo Gómez-Arboleya, intérprete de Zubiri, use el término sensorium commune eligiendo así el modo más expresivo que aclare lo que es inteligencia-sentiente; ésta es

(1) E. Gómez-Arboleya.- Historia de la estructura y del pensamiento social. T.I., Inst. de Est.Po. Madrid 1957, p. 1.

(2) ID., p.5.

también la advertencia que hice al exponer lo que podría ser la verdadera naturaleza de esa inteligencia-sentiente de Zubiri: algo muy similar -si no igual - al sentido común.

Viviendo vida social, sigue diciendo nuestro autor, es como el hombre se realiza; pues gana de sus potencias y posibilidades: las cosas y los otros, para realizarse. En este realizarse se presenta con fuerza de responsabilidad, la necesidad de mantener la tradición, pues desde el presente es como el pasado cobra su precisa índole. "La realidad humana, individual o social, va desplegándose en el tiempo, es un logro o malogro -de proyectos, una conquista o pérdida de posibilidades"(1). El hombre, con esta visión sociológica, es como una luz que no solo ilumina la realidad, sino que arranca activamente lo iluminado del seno de las tinieblas. Esas como tinieblas, algo informe, sería la sociedad como constitutum fundamentale de la naturaleza humana, y el campo donde va actualizando su potentia socialis. "La convivencia social es lo más natural del hombre, pero no tiene formas prescritas ab initio en la naturaleza del hombre: es la actualización de una persona en la realidad, el uso que el hombre hace de sus potencias en la realidad. (2). Respetando los supuestos apriorísticos o fundamentales de la naturaleza humana, el uso de las potencias y posibilidades conforme

(1) E. Gómez-Arboleya, *Historia de la estructura y del pensamiento social*, T.I. p. 8.

(2) ID.: p.9. La naturaleza sola no dice perfección (Zubiri); no dice convivencia social (Arboleya).

a ellos dará lugar a una adecuada realidad-verbal, en caso contrario, realidad-falsa. La sociología es una ciencia de la realidad, de saber de la realidad social, que está determinada, por su origen mismo, por la particular situación de toda vida humana, y es ésta un descubrir fatigoso y sucesivo de la verdadera realidad social y, por tanto, de ese hacerse individual. Y descubrir también de una manera próxima, el modo de configurarse una determinada realidad social. "El último resto de la utopía intelectualista, crítica Gómez-Arboleya, sostiene que hay que distinguir la cuestión de origen de la del principio" (1). Sin embargo, afirma, hay que estudiar la inteligencia-sentiente, y no des-humanizarla, desocializarla: esa es la única realidad.

No es medio para descubrir esa realidad lo físico-biológico-mecánico, las leyes de crecimiento orgánico; tampoco lo es un método ahistórico, intemporal y estático, abstracto. El método que propone es la conjunción de los dos (inteligencia-sentiente): unir los dos caracteres de ser un orden de formas y estructuras sociales" (2). Haciendo ciencia desde la estructura social del presente.

(1) E. Gómez-Arboleya.- Historia de la estructura y del pensamiento social, T.I., p. 11.

(2) ID.: p. 11.

Lo que hemos expuesto en lo referente al influjo de Zubiri debe ser leído como si Sobre la esencia no existiese; así ha sido escrito y comentado. La filiación o continuación del pensamiento de Zubiri en Conde, Legas y Gómez-Arboleya se manifestará como - legítima o desvirtuada en comparación con sobre la esencia., pues - Naturaleza, Historia, Dios solo implícitamente llevaba en germen su actual fruto; por eso mismo, posible de variadas interpretaciones.- ¿Puede seguir manteniéndose el influjo de Zubiri en Legas, Conde y Gómez-Arboleya? o ¿Ha quedado dicho influjo muy a la zaga con Sobre la esencia si bien entro de la misma línea o bien fuera de ella?

Incluso muchos de los comentarios que hicimos nosotros en la primera parte también deberán ser rectificados, otros, al contrario, confirmados felizmente. A parecidas conclusiones se podrá - llegar en vista al pensamiento expuesto de Gómez-Arboleya, Conde y Legas-Lacambra.

Un futuro influjo de Zubiri, en función de Sobre la - esencial, todavía está por ver en la filosofía del derecho española.

Cualquier otra crítica cabe a Zubiri, pero no, falta de sistemática y rigor. Su lenguaje y traslación del método de investigación técnico-científica a la filosofía es tal como la propugnaba en Nuestra situación intelectual. Por eso queremos dar, como final del trabajo, un resumen de sobre la esencia, junto con breves comentarios.

TERCERA PARTE

IV

SOBRE LA ESENCIA

Esta (es una especulación sobre la sustancia explica Zubiri desde el comienzo, poniendo esa frase de Aristóteles como encabezamiento del libro. Introduce al lector -- aclarando el sentido de esencia Y, a la vez, hace una síntesis histórica de la evolución que ha sufrido este concepto.

Lo que se plantea Zubiri es el problema que late bajo los conceptos de sustancia y de esencia, el problema -- de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial (1), y en definitiva, averiguar cual sea la realidad, de la esencia, que él llama momento estructural físico de la cosa. Y, como última nota constitutiva de la esencia -- lo veremos en páginas sucesivas -- pone Zubiri el de su principalidad. Uniendo pues los conceptos de sustancia y esencia, que en eso consistía el problema, nos dirá que la esencia es momento principal o principio estructural físico de la cosa, -- en cuanto lo es "de suyo" o sea, de su sustantividad. El fundamento de la sustantividad de los seres es su unidad interna constitutiva (2)

Es el capítulo primero del libro plantea el problema de la esencia.

Zubiri se enfrenta con el estado actual del pensamiento humano; los resultados de la ciencia hoy: la teoría de la constitución de la materia inerte y de la viva, las le

(1) p. 6.

(2) vid.: p. 145-146.

leyes de la herencia, la teoría de la evolución...M por otro lado, las aportaciones filosóficas contemporáneas: la intencionalidad, el hombre como apertura, la idea del mundo, etc.

Esto, y más, tiene en cuenta Zubiri para enfrentarse con el problema; pretende correr parejo su pensamiento con el científico-fenomenico. Su método será el análisis metodológico de Zubiri, ¿lo es de realidades o de conceptos? Surgirá constante la pregunta, ¿no es este estudio de la esencia excesivamente abstracto? Zubiri dice volver a la realidad por reflexión fenomenológica.

Tal vez con una función didáctica, como un paulatino desvelamiento de lo que signifique y sea esencia, da una definición provisional de este concepto en el capítulo segundo. En definitiva, la pregunta acerca de la esencia en sí, — misma, no es sino la pregunta por la unidad principal de la cosa real (1) Y la unidad principal de la cosa, nos dirá luego está en la consideración de la esencia como sustantividad, — Que no es lo sustantivo, soportador de los accidentes, sino — que Es constructividad, estructura, sistema de notas intrínsecas articuladas. La esencia no es especie, quidditas, sino singularidad por sí misma y no por principio alguno de individualización. Lo "específico" es un momento entitativo del singular. La esencia es la realidad, lo de suyo, que se alcanza—

(1) X. Zubiri, Sobre la esencia, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1963, p. 18.

en la impresión de realidad: pre-conceptual, anterior a esencia y existencia clásicas. Sólo como dato curioso recuerdo - en estas líneas a Francisco Giner que, respecto a esta misma cuestión dice: la SUSTANTIVIDAD es la propiedad del espíritu de ser el mismo que es, y ésto por sí (aunque mediante Dios) - no enajenándose nunca, antes bien estimando como propia su -- esencia, (1) Giner también nos hablaba de esencia previa y de forma o posición previa que, posteriormente, se traduce en lo que es en existencia.

Antes de entrar definitivamente en lo que es su -- aportación personal, Zubiri estudia y critica varias concepciones, ya clásicas, de esencia. La esencia como sentido en la refutación, de Husserl: Insoportable ante todo en sus supuestos mismos...Husserl no va directamente a las cosas, porque lo que -- quiere en primera línea son evidencias apodícticas, absolutas.. (2) Nos dice de él que la esencia de Husserl es una confusión entre ser y saber absoluto; Husserl busca, por la vía del acto de conciencia un saber absoluto aplicándole al ser de la -- esencia, perdiendo ésta todo su ser relativo. Y, en definitiva no dice qué es una cosa, sino cuál el modo absoluto como se presenta a la conciencia y a eso le llama esencia.

(1) F. Giner, Lecciones sumarias de Psicología, Madrid, 1874, p. 61.

(2) p. 27.

Husserl ha perdido, en el enfoque mismo de la cuestión, lo esencial de la realidad. Logrará a lo sumo un tipo de "pensar esencial", pero jamás la esencia de las cosas (3).

Vemos también, en el enfoque crítico de Zubiri, cual son su idea sobre la esencia: la esencia no es fundante en la realidad, —dice en su segunda objeción— como sentido regulador suyo. Ya le hemos dicho. es oídos de la realidad, momento estructural de ella, pero no su "sentido" físico. (2)

En tercer lugar, crítica duramente a Husserl el haber concebido la esencia como un ente, como si reposa sobre sí misma y, magistralmente, dice: la esencia no es ente, sino sólo-momento del ente único que es la cosa real...la esencia no reposa sobresí misma: reposa sobre la cosa real, según ese modo —de reposar en ella que es serla" (3)

Husserl separa esencialidad y facticidad, y los —sustantiva en saber absoluto y saber empírico: así rompe la —realidad y la realidad se le haído para siempre de los manos. —Zubiri, en cambio atiende a la primaria y originalmente esencial, en su irreductible misinidad, y éste en sentido físico.

Hegel y el racionalismo de Leibniz queda en "La esencia como concepto" —formal y objetivo— exhaustivamente criticados, La esencia no puede entenderse como un momento de la concepción formal. Este es absolutamente insostenible por varias razones.... por su concepto unitario y unívoco de razón que le-

(1) p. 28.

(2) p. 32.

3 . 32

lleva al primado de lo lógico sobre lo real (1); nada mas -
contrario, al menos en la intención, a la esencia de Zubiri y
todo su sistema probativo de la realidad finita; como con -
trario e insostenible la identificación de la cosa real, con
su concepto objetivo en cuanto producto de la concepción for -
mal. (2) diversidad que Zubiri gusta de resaltar, insistien -
do en la riqueza real de la realidad, que escapa a la concep -
ción inteligente; aunque, por otro lado, su sistema preten -
de agotar hasta la última raíz la interioridad de la realidad,
de la esencia; bien que noun a priori objetivo de identidad -
pensar-ser, en absoluto, pero sí, parece querer desprenderse -
de Sobre la esencia que la verdadera realidad es esa que es -
tá ahí, pensada en su libre-sistema. La tercera crítica a He -
gel es que la cosa real no es formalmente un momento formal de -
la razón propia intelección divina (3) así toda otra realidad
a la divina sería sólo momento inmanente e idéntico a la inte -
ligencia misma.

En definitiva, sin descender a más particularida -
des críticas, la conclusión es ésta: una cosa son los concep -
tos formales, otra la realidad (4)... hay una radical primacía funda -
te de la realidad sobre el inteligir (5) Las cosas son infinita -
tamente más ricas que las ideas (6)

-
- (1) p.45.
 - (2) Id.
 - (3) p.49.
 - (4) p.58.
 - (5) p.47.
 - (6) p.53.

Respecto a Leibnitz: En esta concepción de la esencia se entrecruzan incondisiderablemente los temas MÁS dispares, y en el fondo queda intacto al problema de la esencia porque el carácter primero de una esencia sería (según Leibnitz) Su "anterioridad" respecto a la realidad, ya que Dios crea el mundo según sus Ideas...Dios sabe "lo que" va a producir...el término objetivo de estas Ideas, no solo es anterior a las cosas, sino que constituye la pura esencia de la realidad (1).

Esta concepción de lo divino, aplicada a la realidad humana inteligente hace resultar que el concepto es fundamento de la cosa ante todo como mensura de la realidad, fundamento de la verdad ontológica de las cosas.

De todos modos, como vimos al comentar Naturaleza Historia Dios, la verdad primera y radical de las cosas — en Zubiri, nos parecía la verdad de Dios. Veremos que, en Sobre la esencia (y sobretodo en esta crítica a Leibnitz, que lo sugiere) no parece menos cierto que ese "algo" anterior a la esencia pura — como no existente — indica también las Ideas, de las cosas en la mente divina: esta es su más primera y radical verdad, ¿cuál SI NO? ¿Qué "urgamiento" cabe en la cosa, que yendo más allá de su existencia, de su esencia limitada, — ya y finita, no "salga" de ella y encuentre en Dios la verdad y realidad primera del luego ser de las cosas?

(1) p. 60, 62, 63.

Talvez lo veamos de nuevo. ¿Por qué Zubiri no -
desvela toda su filiación intelectual? ¿Por qué esconda --
a Santo Tomás?

Ciertamente que critica Zubiri el acionalismo-
y virulentamente, pero lo que dije antes es otra cosa. Zu-
biri resume así su acertada crítica a Leibniz: la esencia
de que habla el racionalismo sería algo como el concepto ob-
jetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa -
(1)

Rechazar un racionalismo en el plano de la in-
teligencia humana, no quita admitir un racionalismo en la
inteligencia divina, tal como queda explicado.

El hecho es seguir filosofando, no importa cuán
les sean las variantes, con el esquematizado, es, para -
Zubiri, inadmisibles: situar la esencia como contrapuesta, -
a la existencia es olvidar el hecho de que la esencia es un
momento intrínseco del ente, su carácter principal. Frente-
a la dualidad realidad de hecho y esencia, Zubiri destaca-
el carácter factual de la esencial hebreo confundido aque-
llo sin lo cual la cosa no puede tener realidad formal, --
con aquello sin lo la cosa no puede ser concebida: ésta --
ha sido el grave error del racionalismo (2)

(1) p. 72.

(2) p. 73.

Toda esta serie de críticas, previas, a lo que significará su visión particular de la esencia, perfilar, — la noción de Zubiri y su definición provisional de esencial. Especialmente la de Aristóteles, establece supunto de partida, — o mejor, su intento opuesto: "La esencia como correlato — real de la definición". En cuya crítica no es menos duro — que con los anteriores; si bien no tiene inconveniente, en hacer suyas las aportaciones que supone acertadas, y en sentirse continuador de Aristóteles. Zubiri dice que Aristóteles, al pretender captar con más plenitud la esencia de una cosa, — naturalno hace sino volcar sobre esta los caracteres, que — le convienen como con apto. Reduce la esencia al principio de especificidad de la sustancia: La función de la esencia, — según hemos dicho: es otra: es una función estructural independiente de toda especificación. (1).

Como una síntesis de todo lo anterior, Resumen-introductorio" Zubiri inicia su construcción metafísica: Lo esencial, lo esencial, la esencia misma, he aquí, pues, — los tres círculos del problema con que hemos de enfrentarnos ...Entiendo por "esencial" el ámbito solo dentro del cual—

(1) p. 93

(2) p. 100-101.

existen las cosas que poseen esencia, aunque no todas las que hay en él la posean. Llamo "esenciada" a la cosa que — dentro de ese ámbito posee propia y estrictivamente esencia.— Finalmente, ha de encontrarse la esencia, misma como momento estructural y formal de dicha cosa. (2).

Una vez expuestos los tres círculos del problema fija cual sea el primero, lo "esenciado". Lo "esenciado" es el ámbito de las cosas naturales que, en Zubiri, no tienen como contrario las cosas artificiales sino las cosas-sentido" es decir, lo que manifiesta su realidad no por las propiedades que le son propias sino por las que el cognoscente sitúa en la cosa para ser conocida. La cosa-sentido es también en sí misma — una cosa natural, pero en cuanto cosa-sentido— que lo es para el cognoscente, no es en sí misma cosa natural. Pues bien, sólo la cosa en cuanto natural es "esenciado" y no en cuanto cosa-sentido.

Al iniciar Zubiri su introducción a la realidad; — pa latinamente veremos como desmenuza, interpreta y analiza, — y edifica estructuras teóricas con las que, más que dar una explicación de la realidad, parece sustituirla. La realidad que nos presenta Zubiri parece construcción suya; si la realidad — es "formalmente" un *prins* respecto al ser y a la pareja esencia-existencia, ¿de donde puede afirmarse privativamente si no es, si no existe? ¿Dónde estudiarla u observarla más que en la

mente, puesto que su realidad es antes que el ser, que su existencia? Y no realidad inteligida, sino puramente intelectual: no una realidad que tenemos que inteligir para saber que nos es realidad, sino una realidad que solo existe en la intelección abstraída de lo real, como el mismo Zubiri anuncia.

Sin embargo, la formalidad propia de lo inteligido es realidad (1) POR eso solo no sirve, porque no es puro. Hay unidad metafísica entre inteligencia y sentido, la realidad se siente porque la inteligencia es sentiente, pero en el sentir intelectual se siente ya la cosa como real, y la inteligencia concipiente concibe como real aquella que la inteligencia sentiente ha sentido ya formalmente como real (2) Y entonces sí; por que está como implícito, lo puro, lo real lo estático, lo transcendental.

¿Entonces que? Si eso estático, la anterior-realidad viene inmersa en la experiencia ¿cómo se la "desliga" -- la mente mostrándola en su sola anterioridad, "limpia" de esencia ulterior y de existencia? ¿No corre el peligro la mente de ser apriorística y construir un "plus" gratuito?

Tal vez aquí surge o se esconde como válida lo criticado en Hegel: primado de lo lógico sobre lo real...; identificar la realidad con el producto de la concepción formal...

(1) p. 414.

(2) p. 416.

momento formal, tal vez no de la intelección divina, pero sí de su Esencia fundante de lo real. En Leibnitz; la anterioridad de lo real en Dios, como venido, ¿pero cómo la mente humana puede conocer esta anterioridad? No puede. Y tampoco nos parece ver, Zubiri intenta poder; en último extremo, todos sus apriorismos lo son de la función de ese "prius" - teniendo en cuenta los efectos en el "posterior" esencia-existencia: pues de ninguna otra fuente sino de esa le viene cierta idea de realidad, por eso busca dar una idea cierta, que es principio de esa segunda realidad de la que se tiene cierta idea.

Expone de pasada Zubiri, de una vez para todas el concepto de nota, como constitutivo de la cosa: al hablar de "botas" me refiero...a todos los momentos que posee (la cosa) incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse "parte" - de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las "facultades" de su psiquismo, etc. (1) Así, corporidad, racionalidad, sensibilidad...determinan la esencia física de la cosa.

Y, volviendo al ámbito de lo esencial, hay que decir que para Zubiri, sino la cosa, lo que ha cambiado en el ámbito; se dice hoy se seres que son, de los que antes no se podía decir: si Aristóteles los hubiera tenido diría igualmen-

(1) p. 104.

te que son por SEs Nuestra técnica no sólo produce artefactos, esto es, cosas que la naturaleza no produce y — dotadas de idéntica actividad natural (1)

O sea, que las cosas artificiales son reales, tienen realidad cosa, no solo son cosa-sentido sin esencia en cuanto cosa sentido así la causa de castaño tiene — esencia d castaño y no tiene esencia en cuanto cosa-sentido en cuanto cama. El ámbito de lo esencial, es, pues, el — ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas. A pesar de lo que al principio nos parecía obvio, el cuchillo en cuanto tal no tiene esencia (2).

Esa "dotación" de propiedades" y no los principios hipotéticos son los que hace que la cosa sea. Sean — naturales o artificiales en sentido griego, esto es, por razón de su principio, las partículas elementales, la insulina, los ácidos nucleicos, etc. una vez producidos actúan formalmente en virtud de las propiedades que poseen. (3)

Las cosas artificiales que el hombre produce — como las de la naturaleza si actúan formalmente en virtud, — de las propiedades que poseen; el cuchillo y la cama de castaño no sólo son cosas-sentido desesenciadas. ¿Por qué es

(1) p. 85.
(2) p. 847.
(3) p. 106.

tas cosas no entran en el ámbito esencial de Zubiri y - la insulina sí? HAY QUE reivindicar aquí el concepto de - la naturaleza como cosa....HAY QUE propugnar el concepto -- de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen (1). ¿Entonces?

La cosa "esenciada", que decíamos que era aquella que, dentro de lo "esencial" poseía propia y estrictamente esencia: en la sustantividad, individual. Es la que posee realidad y verdad; realidad simplificar, por ser una unidad estructural de carácter formal.

Pretende ser una superación de la sustancia de Aristóteles que, en nuestro autor, es sustantividad; la cual es su misma estructura, el conjunto de todas las notas, que constituyen su unidad; no es algo que esté como sosteniendo, sub-stante, substancia las propiedades físicas de la cosa o ese conjunto de notas, sino la cosa misma. Recordemos aquellas ideas de Naturaleza, Historia, Dios; la ciencia nació - no cuando el hombre estuvo en posesión de verdades, sino - poseído de la verdad. La ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre sea, sino el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad.

Entonces habíamos DE que esa verdad de Dios poseída, en algún modo, dentro de sí, por la realidad hombre:

(1) p. 106.

(2) p. 106-107.

posee, sino el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad.

Entonces hablamos de que esa verdad de Dios poseída, en algún modo, dentro de sí por la realidad hombre: su realidad inteligente. Posesión de realidad, posesión constituyente, fundante, que luego es y que luego existe. Tal vez algo así como la scintilla animae de San Agustín¹ por eso ¿porqué! insistirá Zubiri en que éste es el lugar de la transcendencia el de la realidad-verdad, que viene del Trascendente, la Realidad Verdad que da la verdad primaria, la realidad anterior — al enesee. Por tanto podrá decirse que la ciencia está más en ser poseído que en las verdades producidas en el momento en — esse, siempre derivadas y más fragmentadas.

El hombre está implantado en la existencia, se nos decía entonces; por la religación nace y existe en la verdad, — y, con ésta trama el hombre sus verdades.

Supuesto que la verdad primaria y la realidad anterior son lo mismo, las posteriores realidades sólo maduran y se realizan y reifican con la primera realidad así, tanto — en la misma intimidad de un ser como en un ser hacia afuera, — en su proyectar en sus sucesos y acontecimientos.

Entonces se entiende más claramente por qué Zubiri considera insuficiente la sola experiencia en sí misma para — hacer la verdad, para filosofar. Admitiéndola, pues no es idéntica, lo hace sólo como condición básica, pero sin encerrar, — el filósofo en ellas: entonces sería una teoría de la experien-

cia y no filosofía. La experiencia vale en tanto implica, lleva consigo, la ver ad primaria, la realidad; pero no es toda, ni — mucho menos; así que, una vez servida de base, puede el filósofo desentenderse de ella, anticipar formas nuevas de experiencia e incluso contradecir la y anularla.

Al llegar aquí, lo reconocemos, nos hemos perdido un poco: si la experiencia es el "haber" que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas, si es el lugar natural de la realidad como Zubiri mismo dice, ¿cómo luego puedo contradecirla — sin faltar a la realidad? ¿Será la experiencia para Zubiri algo — así como la materia bruta de la que la razón saque el diamante, — diamantina realidad, tan otra y pura, que niegue su filiación — y origen de la experiencia bruta?

Adiviértase además que no habla Zubiri de experiencia personal, subjetiva, sino experiencia radical, básica, objetiva comercio efectivo, con las cosas reales y efectivas.

La historia, puesto que es una realidad posterior — y no primaria no puede ser buen lugar de experiencia básica: — también en ella hay una realidad que real, pero hay que separarla del acto, del suceso en cuanto tiene de posterior: sólo así — es lugar de experiencia básica, sólo así en ella se encuentra — la verdad primaria. Y así una Zubiri de la historia de la filosofía.

Hoy experiencia de cosas; y tanto más experimentables son cuanto menos se son, más fenoménicas. Dios, que es la Primera Realidad, se es del todo, nada deja de ser "de suyo" —

en toda su realidad; por eso no es experimentable. La realidad, que es previa al ser en las cosas, es inteligible en la experiencia de la cosa: inteligida-sentida, se racionaliza para ser captada en esa realidad que no se es del todo, absolutamente: por eso no es experimentable. Tampoco la propia existencia es experimentable porque con ella no somos, y en cuanto que se es, aunque se sea poco, eso no es experimentable: solo se es, no somos; la posesión de la existencia no es experimentable: estamos "siendo" esa realidad previa o — verdad primera, en algún modo.

¿Son estas afirmaciones apriorísticas? Dejando aparte otra crítica más esencial al "Pienso luego existo" de Descartes, no sería cierto para Zubiri porque mi pensar no es — mi existir: estoy existiéndome, existiendo mi realidad primaria; si pienso NO me existo mi realidad primaria, eso es algo ulterior.

De ahí que diga que no tengo experiencia de mi — existencia; experimentar mi pensar no es experimentar el estar siendo de mi sustantividad...

¿Sigue siendo apriorístico? Tal vez preste poca — atención a la adecuación del concepto de experiencia.

Lo principal y decisivo es averiguar la estructura primaria de los seres en cuanto a la constitución física e — individual de los mismos, no su mera diferenciación o definición: la estructura primaria de la cosa es la "constitu — —

ción". (1) La determinación inherente (la individualidad) no desempeña primariamente una función diferencial, sino una función -- constitucional propia de la cosa (2) Su estructura no es término de un logos predicativo sino constructo como verbum. Contrapone además tres dimensiones de la cosa respecto a sí misma: "presentización", "seguridad" y "contención" vertientes propias frente a independiente de la intelección: de modo que la manifestación intelectual no es sino un tipo de manifestación que entre mil otros tiene la riqueza de la cosa (3)

Así propuso previamente Zubiri enfrentarse con la -- realidad: en su momento, en su momento considerado en sí mismo -- y no en razón de su existencia, y este momento como estructural y físico de la cosa real (4) Por eso no admite la esencia en el sentido tradicional de co-principio con la existencia, ni ésta, -- como actualizadora de la esencia: la cosa real vista como cosa real desde dentro (5) desde su "estar siendo" actualizando en -- sus notas: es lo que llama "efectividad": momento real de la cosa que nada tiene que ver con la intelección.

Zubiri descubre la realidad verdadera, la realidad, simpliciter, no como una vacía determinación, lógica o conceptual,

-
- (1) p. 137
 - (2) p. 139
 - (3) 128.
 - (4) vid. p. 10.
 - (5) p. 130.

sino en su intrínseca contextura dimensional, en toda la plenitud de lo que la cosa es: riqueza, solidez, estar siendo - (1) Esta realidad como tangible, de la cosa antes de existir, nada tiene que ver con principios formalísticos o conceptuales, sino que Zubiri quiere expresar así lo que la cosa es en sí.

Destaca el carácter físico individual de la constitución o unidad estructural de la cosa; y aquí también el mismo empeño: la individuación no es un "principio" especial dentro de la realidad de la cosa, sino un simple momento de ella (2) esta cosa. No hay nada real que no sea individual.

No quiere Zubiri que se entienda su "individualidad" al modo formalista, que no atiende a la índole de la unidad - y negativo, que solo dice no-diviso. La individualidad de Zubiri, y negativo que solo dice no-diviso. La individualidad de Zubiri, en la cosa, es que esta realidad no es físicamente la obra (3), pero además, otro tipo es que es una, constitutivamente una, auto suficiente físicamente como una.

Dicho entre paréntesis, esta preocupación de determinar la realidad no sólo en el ámbito empírico o ideal, sino - ambos a dos no parece "descubrir" una realidad más verdadera - que la ya descubierta en el tomismo.

(1) p. 133.

(2) p. 137-138.

(3) p. 138.

Distingue, además, realidades en las que la sustantividad no abarca más que la sustancialidad, y el principio natural de propiedades está por debajo de las mismas, sub-jectum. La realidad, humana, en cambio, es supraprante: el área, de la — sustantividad excede en mucho la subjetualidad; respecto a algunas propiedades el hombre no es sub-stante, combinación funcional, — sino supraprante: apropiación de posibilidades, no es sub-jectum de ellas, sino poseedor por decisión, por apropiación.

Igualmente aquí, lo moral, lo espiritual, para que goce plenamente de valor ontológico, es físico (en el sentido — arcaico de Zubiri). El hombre no es sujeto sustancial, es más — es sustantivo supraprante: constructo ut, respecto a la posibilidad de hacer y las realidades apropiadas, pero no siendo sub-stante de ellas sino supraprante.

La sustantividad de Zubiri, como la sustancia, es — autosuficiente, autosuficiencia, que nada más se da en el individuo y, estrictamente, sólo en el hombre (1) Algo parecido nos dice, Ragymaeker (2) Los hombres son las únicas personas de este mundo: los organismos puramente materiales no subsisten personalmente... Los animales y las plantas no "obran por sí mismos", ni por consiguiente. "son en sí mismos"... En las cosas, lo "distinctum ab alio" no se encuentra nunca perfectamente realizado:

(1) p. 242-243.

(2) Louis de Ragymaeker: Filosofía del ser: Biblioteca Hispanica de Filosofía, Madrid, 2ª edición, p. 272.

las cosas no son "sup eston/ en el senti o estricto de la -
palabra...manifiestan una actividad relativa, porque cada uno-
reacciona como un todo y conserva durante cierto tiempo (bas -
tanto corto) su forma típica.

Es lo que Zubiri constata cuando afirma que los -
seres vivos (no humanos) tienen solo una consi-individualidad
y que solo en su conjunto se puede decir que la materia inerte-
tenga individualidad....se comprueba, desde la vida animal has-
ta el mundo mineral, pasando por el reino de la vida vegetativa,
disminución progresiva de la unidad ontológica. Raeymaeker obser-
va que en el mundo inorgánico prevalece la cantidad, y que su ac-
tividad está vinculada al movimiento local. La planta posee ya una
forma exterior típica, duración propia, reacciona como un todo-
y se perpetúa suscitando nuevos organismos. Mayor cohesión orgáni-
ca posee el animal, menos vinculado al mundo circundante y su com-
portamiento posee cierta semejanza con el hombre. En suma, la -
cohesión del universo material se mantiene por las líneas conti-
nuas de los movimientos que lo atraviesan. La vida que penetra -
la masa material modela organismos variados, que se apoderan de
las fuerzas materiales y las usan en su provecho...su victoria-
sobre la materia no es nunca definitiva. Ningún organismo resis-
TE mucho tiempo a la presión exterior que pesa sobre él; no tarda en
disgregarse. La vida solo se mantiene desplazándose y produciendo
sin cesar organismos nuevos, siempre tan frágiles y efímeros.
En ningún lugar del mundo vegetal o animal se encuentra la unidad

fundamental de u ser subsistente. Solo el hombre, que llega, - a la vida consiente, posee la unidad indivisible del yo, la - esencia de una existencia personal (1).

Volviendo a Zubiri, solo será pues realidad "esenciada" ésta la autosuficiencia la unidad indivisible del yo, la sustantividad individual. Y en esta la idea de realidad - sustantividad una de las aportaciones principales, junto con - la teoría de la constitución.

Como apuntamos en base a escritos anteriores a la aparición de Sobre la esencia, Zubiri fundamenta metafísicamente la teoría de la evolución de las Especies con sus conceptos de phylum y génesis esencial. Con este desarrollo actual - confirma la interpretación de ideas anteriores, que como dijimos, a ésta llevaban necesariamente.

Respecto a la evolución, Zubiri contempla el fenómeno de la vida en una nueva dimensión, como un organismo unitario, cuyo crecimiento es algo real, y pleno de sentido. Supera la doctrina fisista con el phylum, y reemplaza la noción abstracta de especie inmóvil.

Con la génesis esencial introduce la noción de movimiento en el seno mismo de la esencia. Esta génesis repercute en la imagen del cosmos, formado por esencias evolutivas: luego el devenir del mundo no es de hechos, sino de esencias.

(1) L. de Reeymaeker, Filosofía del ser, p. 239.

Tede esto, para que lo factualno se reduzca a lo -
factioocósico, esta es la razón de abogar por la nevilidad y -
elasticidad de lo real. Para ello, me inspira primero en el --
hombre, y en los otros seres vivos.

El crear círculo "descendente" hacia la interiori -
dad de lo real, que al calificar el ar oter propio de la esen -
cia nos dice que es alfe físico: (como oponiéndolo a la califi -
cación predicativo-conceptual) conjunto de las not_{as} que, en -
la cosa, son el fundamento de su sustantividad individual. Es és -
ta otra aportación zubiriana, al expomar la idea clásica del -
ser. Si bien, más que ahondar, o mejor demostrar, su idea de rea -
lidad se centra demasiado en que es superación aristotélica.

Una vez "descendidos" a la esencia misma de lo -
real analiza el carácter interno de lo esencia: sus notas esen -
ciales en primer lugar, que son las constitutivas construidas -
en sistemas; y eso es lo que es la esencia física. Estas notas, -
nose funda en otras. La esencia lo es de lo real; el problema, -
debe enfocarse sobre lo real. Real, en Grecia, es naturaleza: -
aquello que tiene en sí y no en otro el principio de movimien -
to. Por eso Zubiri lo define diciendo: lo que actúa por virtud -
de sus notas. En esta noción queda incluido también el ser ar -
tificial, el producido por el hombre; aunque posteriormente mar -
cará otras not_{as} en su ahondamiento analítico, que diferencien -
unos de otros.

La sustancia clásica es empíricamente insuficiente
lo dijimos ya. Zubiri tiene una idea propia de la realidad sus-

stantiva en: constitución y sistema. Constitución, constituti-
vidad, estructura, ideas, que va desarrollando complicando, -
coherentes entre sí, misma antes de su origen de su estatificación
mo interno antes de que dinámica ad extra, es decir, un buscar-
más y poner la realidad de las cosas en cuanto afecto en sí -
que en relación a sus causas.

¿Tal vez porque la biología ha hecho más extenso—
el origen de la vida por sus técnicas artificiales de labora-
torio, y por eso lo ha minusvalorado a los ojos de Zubiri?

Por eso nos habla de sustantividad (estructura es-
tática) y no de sustancia principio activo, causa, /relacionan-
te el ser de los accidentes. La sustantividad es la cosa en sí
misma, no en relación a otro ni su virtualidad ni su origen, si-
no el sistema construido de todas las notas constitutivas, esen-
ciales, momentos reales, estructura física, de la que la esencia
es momento estructural real, y esa estructura es la sustantivi-
dad, luego la esencia es principio de esta estructura, de la —
sustantividad.

Da la sensación de que acabamos de repetir lo mismo
una vez al derecho y otra del revés: pero así, de este modo —nos
parece interpretar— es como afirma Zubiri la esencia y la sus-
tantividad.

La superación de Aristóteles, por tanto, está en —
que a los principios de las cosas no las llamapredicados ni par-
te físicas sino algo conjunto: nota esencial, que parece reunir-

a ambas. Téngase en cuenta que esas conclusiones subirianas, ya las advertíamos adelantándonos, con solo esbozos de esta teoría, a una crítica de realismo exagerado.

Derivada de esta nota esencial, momento último de la sustantividad, está su condición metafísica factual.

Sigue adelante la metodología de Zubiri hacia un desvelamiento de la realidad; pero la realidad de Zubiri apoyada en su tesis fisicalista, ¿quedó probada? Más que una elaboración lógica, parece un imperativo, un hay que, sin discusión.

Otro aspecto de su mentalidad última es el de su carácter entitativo individual. Zubiri insiste en esta nota, y el enunciado es el mismo que la conclusión: entitativa y formalmente la esencia es ultimidad constitutiva individual (1) Para ello critica empero de la primacía ontológica de lo individual, el concepto tradicional de especie; no le descubre esencia metafísica alguna. Ciertamente que es muy inconcreta e imperfecta la clasificación por especies. La unificación de la multitud de individuos por sus semejanzas, constituiría una "clase" de cosas reales; pero "clases" no es forzosamente "especie" (2) antes que admitir el término especie, claramente conceptivo y no-real encuentra el de clase o agrupación natural: con formación simplemente constitutiva; la esencia estricta y formal es el -

(1) p. 248

(2) p. 231.

mínimo de noas que no pueden faltar a una cosa para que sea - todo y solo lo que ella es (1) y ésto en dos sentidos: consti- tivo, en que la esencia se halla ya repetida o replicada en - una multitud d individuos semejantes o iguales. Esto no es - especie.

Quiditativamente sí, se funda en la línea de la mul- tiplicación física y real de sus esencias constitutivas (2) - Así esta esencia, quiditativa es la creadora de especies; y - los "multiplicados" son de la especie gracias al phylum, del- que emergen a la realidad, del que son efecto, por el que son real y metafísicamente especificados. El paso de una especie a otra es debido a la génesis de las esencias, que no son estáti- cas (las quiditativas). Sería interesante detallar más esta pre- tendida fundamentación metafísica del evolucio nismo; pero aquí sería excesivo.

Lo que sí es de hacer notar que ese phylum, sobre- el que gira la teoría metafísica del origen de las especies, - no parece otra cosa sino la teoría biológica -o acuerdo bioló- gico, de considerar como d la misma especie a aquellos indi- viduos o ya unión fecunda en seres a su vez fecundos entre sí; acuerdo genético. El phylum sería ese acuerdo de los genes re- productivos, acuerdo fecundo.

(1) p. 233.

(2) p. 233.

La génesis esencial, ciertamente expuesta con lógica y perfectamente centrado teórico, no parece que sirva a probar el evolucionismo de especie a especie; si antes no hay hechos, pruebas tangibles, que lo constataren. Mientras tanto TODO queda en un apriori probable..., pero expectante: condiciona su verosimilitud a aquellos hechos biológicos, paleontológico, etc. lo muestren.

Por esto es curioso -en este tema filosófico-biológico- leer esta afirmación rotunda: el animal humano procede o se origina de otro phylum animal (1) ¿Por qué? El evolucionismo no ha triunfado aún, sigue buscando pruebas de este aserto probable; tal vez aquí haya una muestra clara de ESO que Zubiri nos decía: se puede contradecir e incluso anular la experiencia...

Y, un tercer aspecto de la nota esencial de momento último es la de su contenido constitutivo inalterable.

Otra nota esencial de la esencia es ser momento, -ya no último sino fundante de la sustantividad.

Fruto del análisis interno de la esencia es también el descubrimiento de su unidad. Unidad QUE NO ES DEBIDA a las notas esenciales, es decir, las notas no fundan la unidad en la esencia, todo lo contrario: la esencia misma es la actualización de la unidad de las notas constitutivas... Lo cual presenta dos problemas. uno sobre la razón formal de la unidad, -y otro sobre su primariedad.

(1) p. 252.

Relación y respectividad tienen en Zubiri una función determinante en la constitución de lo real. Contrariamente decía Conde, como vimos, en su pretendido apoyo en la filosofía de Zubiri para defender su tesis en *El hombre, animal político*.

La relación entre las notas de la esencia y su unidad es una relación concomitante, ya que la anterioridad de la unidad "en" cada nota, es, pues, "dominancia" (1) La unidad, - está en cada una de las notas como dominándolas en su realidad física, y, cada una, no es sólo nota, sino "nota-de" la unidad. Por eso puede hablarse de estado constructo de la esencia, - de su unidad coherencial primaria: las notas pertenecen, son - de la esencia, y ésta relaciona todas y se relaciona con cada una dominándolas.

Llegamos por fin, todavía en el análisis de la esencia, a su interna realidad. Para llegar a la presentación de la esencia como realidad Zubiri lo hace, en primer lugar, a través de la relación entre esencia y logos.

Ya dijimos como Zubiri quiere huir de la forma — predicativa para mostrar qué sea la esencia; además, la esencia de la realidad no es la substancia; menos aún, por tanto, servirá el logos predicativo de Aristoteles para expresar la esencia de Zubiri. Puesto que la esencia es algo real, un sistema —

(1) p. 328.- Véase: *Unidad y respectividad en Zubiri*, de S. Ferrer A. Dec. crítica iberoamericana de filosofía, 1964, fasc. 1.

unitario de notas, construidas las unas sobre las otras, que forman un todo entre sí. es necesario recurrir a otra palabra, que exprese esta realidad construida, contraria a la aristotélica, que solo enuncia y predica. A pesar de todas las justificaciones críticas que hacemos, y sin dejar D^o afirmar a la solidez de su sistema filosófico: el ser y la realidad, que nos presenta Zubiri no parecen tales. No queda definitivamente claro que sea esa realidad primaria que hace que el ser sea; lo que hemos dicho de ella con conjeturas; lo que nos dice Zubiri la cosa como un "de suyo", la cosa real a secas, el carácter de las cosas como un "de suyo"...

Y el ser y la realidad se distinguen en que aquél es su momento, ¿qué es momento para Zubiri? No lo explica con claridad.

Por otro lado, esa realidad anterior, ¿quién la conoce? ¿Y dónde? Si a través del ens-esse, ¿cómo justificar que nos haba de ellos? Y si, realmente, de ese anterior, ¿cómo justificar su conocimiento, los análisis y construcciones teóricas? Parece también un prius mental; aunque esto dicho no es una afirmación crítica, tan sólo una pregunta.

La postura de Zubiri, a pesar de las afirmaciones tajantes puede ser objetivamente, un "esto debe ser así, porque..." debe de haber un prius porque si no se explica el "de suyo" de las cosas satisfactoriamente. Es una especulación a priori sí, y por tanto purificada de sentido, pero por eso menos vertida a un in

tento de explicar la cosa-realidad.

Con esto nos dice: El estado construido, como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia, nos ha descubierto la concepción de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es en sí misma primo y por ser unidad de sistema. Con lo cual la expresión "estado construido" YA NO designa aquí un mero recurso morfológico sino una estructura real y física. Una vez conseguida la expresión adecuada, ya la esencia no puede conceptuarse ni en función de la sustancia o sujeto absoluto ni en función de la definición, ni en función relacional, sino en función de la constructividad intrínseca"(1)

Esencia y totalidad también nos llevan a establecer la esencia como realidad. La esencia es una realidad tal, con lo que podemos decir, que una determinada cosa tiene tal realidad. "Es una totalidad conferida por las notas. En el orden de la totalidad, pues, son las notas esenciales las que talifican la unidad. Sin embargo, esto no significa que en este orden, la unidad esencial deje de ser primaria y coherencial. Todo lo contrario. Y esto es justamente lo que hará entender mejor la totalidad de la unidad. (2) O sea, que las notas esenciales determinan la unidad de la cosa, aunque esto quiera decir que en la unidad de la cosa la que determina sus notas esenciales: La -

(1) p. 355

(2) p. 360.

La unidad esencial, decía consiste en esencializar las notas.

La talidad y las notas, como en la unidad, éstas - no son solo tales notas, sino tales notas de. Pero, en definitiva, ¿las notas son tales por la talidad o hay talidad por notas tales? A veces se ocha de menos decir, es simplemente, es, ¿no es excesivo dar finicidad a la talidad? , ¿a la unidad? - ¿a la individualidad? Es tal, a una es individual, y de ahí, - porque hay muchos tales el concepto unidad sea de la cosa, sino mío, pero sólo lo refiero" a ella y digo que "tiene" Zubiri lo "reifica" en ella: no reifica una sinola unidad.: esta cosa no es una cosa cal, es unidad cosificada.

Este modo de hacer real lo que no lo es de hecho, - la unidad cosa, no lo como-una, parece el camino de Zubiri hacia la transcendencia. Sí. Para dar más consistencia y firmeza ontológica a lo real, se reifica lo objetivo, más que objetivo: lo como-abstracto. ¿al vez así llegará Zubiri -metodológicamente- a una demostración, real, del Ser Transcendente, y no raciona: no lo rechaza. Cuando nos decía en su mostración de Dios, que estaba implícita su existencia en la simple constatación de realidad, - ¿no esbozaba y sugería ya lo que ahora comienza a explicar? La inteligencia está abierta a las cosas-realidad, y, por tanto, - queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad este es, allende toda especificidad en la dimensión de lo transcendental, abierta, por tanto no a cosas limitadas sino a cualquier cosa (1)

Per eso, ni limitar quiere las cosas: consifica, reifica en ellas lo objetivo así será más real el "salto" - transcendental. Lo transcendental está ya dado en la impresión de realidad.

Así la consificación de la esencia no será- en su intento¹- cerrar el camino a la transcendencia, sino abrirlo- desde "mas abajo" desde su origen. Lo ideal, lo espiritual, no parecerá así, ni por asomo, una creación mental, sino un sacarlo de las profundidades más cósmicas y facticas de la realidad: - un ir, "limpiando" cada vez más con más intensidad: así hasta- el Intensícamente Limpio: Dios.

Por fin, esencia y transcendentalidad indican también la realidad de la esencia; pero la realidad en cuanto realidad, es decir, en toda su transcendentalidad real. Subir i re- visa y perfecciona la teoría clásica de los transcendentales, - mediante la incorporación de la idea del mundo. Otra aportación personal. Introduce pues, como transcendental, el de la idea de l p mundo: esta conexión entre las cosas del universo fué ajena - al espíritu clásico. Transcendentaliza así al cosmos.

Transcendental, para Zubiri, no es el ser en cuanto ser sino -como dije- la realidad en cuanto realidad. Esto tiene su explicación en que Zubiri no pone la realidad en el ser- o en ella existencia, sino en algo previo: la constatación, el sistema de notas constitutivas consideradas como realidad sin más, no como tal realizada. Esencia es realidad, antes de ser tal, -

realidad, limitada, antes del ser y antes de existir en realidad, primariamente, es realidad. Lo que es como existiendo no es ya - propiamente esencia, pues no es realidad primera y la esencia es - realidad primera. La esencia es lo real en cuanto real. Es justo - lo que expresaba en la Introducción de este estudio, cuando decía - que iba a considerar la esencia en sí misma y no respecto de la - existencia. Pudo parecer que era una amputación del tema de la - esencia: pero es que con ello lo que tenía ante mis ojos era no la esencia en cuanto simplemente prescinde de la existencia, sino ese otro concepto de esencia según el cual la esencia es indistintamente anterior a la esencia clásica y a la existencia. Y es que - la filosofía clásica empieza por distinguir, en la forma que fuere. Los conceptos de esencia y de existencia; y entonces ha explicado - aquella por su aptitud para existir. Pero esto no es viable. Hay - que comenzar por lo real que real podrá distinguirse dentro de - esta esencia lo que usualmente se llama esencia y existencia. Pero desde luego es una distinción "ulterior" (1).

Pero no se crea que solo lo esencial es real: TAMBIEN - son reales las notas no esenciales de una cosa; según la filosofía aristotélico-tomista la esencia sostiene los accidentes en el ser - o todo el ser de los accidentes está en referirse a la esencia: para Zubiri no; la esencia no sostiene las notas inesenciales, pas-

(1) p. 462.

reifica; pues antes de ser en la esencia recibe realidad de la realidad de ella. Además de darle realidad, pero eso posteriormente, hace que pertenezcan a ella, sean suyas, pero como insenciales, de lo que es individuo la esencia. Individualizador adquiere un sentido nuevo: no es que la esencia haga que los accidentes sean per se, sino que sean suyos, en su insencialidad.

Dentro de la mayor o menor perfección de las esencias, las divide Zubiri en dos tipos dentro de su transcendentalidad, reales: las cerradas y las abiertas a la realidad: el hombre.

Pero resulta que la realidad como quiere revalorizada de nuevo como transcendental, pues lo que es la cosa, su estructura estática su realidad, su sustantividad es propiedad esencial, transcendental. Con esto, como decíamos antes, es primero o primario al aspecto estático queda segundo el ente y el esse, de Santo Tomás invalidado. La transcendentalidad está en la cosa misma, en su estructura, constitutiva, en la esencia como momento estructura-estático.

Recordando lo de verdad primaria, creen, ver la transcendentalidad como venida, implantada o fundamentada; pero si bien esto puede llegar a explicar (porque implica la misma finalidad y no autosuficiencia de la cosa) la realidad transcendental como yente, como relación de la cosa a la Cosa...m todavía nos parece, no queda el camino muy expedito sino a primera vista, cerrado en su misma comidad; falta el esse, la dinámica, el ir, pero ¿tal vez busque Zubiri una solución a lo Parménides, en cristiano? De todos modos no se olvide, y esto es importante, que Zubiri ni niega esencia-existencia, la afirma ulterior o, de otro modo, busca una realidad anterior a ambas: la esencia como -

estructura, como transcendental: verdad primera y radical.

Quede, como cosa apuntada, que estimo mayor la fundamentación de Zubiri en los autores que critica que lo que podría hacer suponer el observar sólo los ataques. Vg.: el inconcreto momento de Zubiri parece un traslado conceptual del de Hegel,; - por otro lado el enfoque metafísico de ambos, en último extremo, - tiene mucho de común.

La transcendentabilidad está en esa esencia previa, - la realidad es previa al ser- (un prius) Y el ser algo independiente de la intelección.- El "es" ulterior es un momento de lo real, y también el "esse" ¿No podría ser éste un camino a la TRANcendencia? Aquel ser en que el momento es esse fuera más la misma realidad anterior, más perfecto: así se podría llegar a la Realidad-Anterior cuyo Momento es el mismo Ene-Esse, donde la misma Sustantividad es Realidad y Momento-Eterno.

Son sólo conjeturas de algo aún no explicado por Zubiri.

La metafísica transcendental de Zubiri intenta superar la idea de ser con la de realidad. Como vimos antes, esta idea va muy ligada a la antropológica sobre los estímulos y lo real: objetos del sentido y de la inteligencia respectivamente.

De todos modos, a pesar de la profundidad que encierra ese "ser de suyo" de la realidad, no aparece clara, y mostrada la pretendida superación de la idea de ser. "De suyo" es - el carácter de realidad de lo real que real: y "suyo" es el momento de pertenecer a sí mismo de lo real. Hay entre ambos una distinción de razón con fundamento in se, el "suyo" es un momento

que pertenece intrínsecamente al "de suyo" según una estructura de fundamentación: lo real es "suy " según una estructura de fundamentación lo real es "suyo" PORQUE es "de suyo" ...Por esto es por lo que la incommunicabilidad no es sólo una propiedad transcendental, sino que tiene el carácter de momento estructural transcendental (1).

Por último , como fin del análisis, y del libro, denota el carácter principal de la esencia: principio de realidad - lo cual QUEDA claro según explicamos antes del concepto de esencia-, principio de ese sistema de notas constitutivas de la sustantividad física (no substancia) estructura: la esencia es principio estructura de la sustantividad. (2)

- - - - -

Lo visto hasta aquí, aunque esbozadamente, evidencian la "huída" de Zubiri de sus seguidores.

Quiérase que no, filosofía, política, sociología, - de los autores estudiados, se apoya y tiene su fundamento en la dualidad esencia-existencia. Este nuevo paso de Zubiri deja desligados de él a sus seguidores ¿Influencia de Zubiri? Sí, en Naturaleza, Historia, Dios, y cursos orales, en cuanto a conjeturas, citas, pretendidas interpretaciones; en cuanto a generalizaciones.

(1)p. 485.

(2) p.517.

dados filosófico-culturales, en cuanto también a claras y brillantes situaciones.

Pero ¿influjo metafísico en esa filosofía, política, y sociología? No. En ese aspecto no. Requiriría esto un construir de nuevo desde sus bases la filosofía del derecho de Logos, la política de Condé, la sociología de Góngora-Arboleya. O, si no construir de nuevo, en algunos aspectos, sí en esta, precisas.

La verdad primera y radical, la sustantividad, en su propia metafísica de la esencia exigen un replanteamiento nuevo de esas materias afines (derecho, política, sociología) si se quiere ser continuador de la línea filosófica de Zubiri.

No es esto minusvaler, en absoluto. Es simplemente un hecho: Zubiri se ha quedado solo:

B I B L I O G R A F I A

- ARISTOTELES De Aniana
Política
- CONDE, Francisco Javier Introducción a la antropología de X. Zubiri.
La relación social.
El hombre, animal político.
- DIEZ, del Corral, Luis Zubiri y la Filosofía de la historia.
- FERRER A., Joaquín Filosofía de las relaciones jurídicas.
Unidad y respectividad en Zubiri.
- GEHLEN, Arnold Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.
- GOMEZ ARBOLEYA, Enrique Los cursos de X. Zubiri.
Sobre la idea del hombre.
Sobre la noción de persona.
Más sobre la noción de persona.
Sociología, escuela de humanismo.
Historia de la estruc

- ra y del pensamiento Social.
- GRANERIS, Giuseppe Contributi tomistici alla filosofia del - diritto.
- LEGAZ LACAMBRA, Luis Filosofía del Derecho. La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre. Obligatoriedad jurídica. Teoría y sistema de -- las formas políticas. Del destino del normativismo en la ciencia jurídica contemporánea. El fundamento de la seguridad Social. Humanismo, Estado y Derecho. Notas para una teoría de la obligación política.
- MARIAS, Julián La situación intelectual de X. Zubiri.
- MILLAN Puellas, Antonio Naturaleza y libertad. Ontología de la existencia histórica.
- LAIN Entralgo, Pedro X. Zubiri en el pensa-

LOPEZ Aranguren, José Luis	Zubiri y la religiosi dad intelectual.
PIEPER, Joseph	Klccio y la vida inte- lectual. Über die Gerechtigkeit
ORTEGA, Augusto A	Zubiri y la teología.
ROF Carballo, J	Zubiri como biólogo.
ROSALES, Luis	La libertad y la acción libre.
SANTO TOMAS	Summa Theologia I, I- II, II-II, III. Contra gentes. De divinis nominibus Quaestiones Disputatae.
SCIACCA, Federico	Filosofia oggi. L'uomo questo sconosciu to.
UEKKÜLL, Jakob von	Die Lebenslehre. Der unterbilliche Geist in der Natur. Streifzüge durch die Um welten von Tieren und Menschen.
ZUBIRI, Xavier	Naturalaza, Historia, Dios. Sobre la esencia. El hombre, realidad per sonal. Curso sobre Metafísica:

Tres concepciones clásicas del hombre, Cuerpo y alma, La libertad humana, Filosofía primera, El problema del hombre.

OTROS LIBROS Y ARTICULOS

=====

- CONDE, Francisco Javier Teoría y sistema de las formas políticas.
Sociología de la sociología.
La situación actual del europeo.
- GOMEZ Arboleya, Enrique Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna.
Teoría del grupo social.
Estudios de teoría de la Sociedad y del Estado.
- LEGAZ Lacambra, Luis Derecho y libertad.
Estudios de doctrina jurídica y social.
El existencialismo y la persona humana.
Situación presente de la filosofía jurídica en España.

MARIAS, Julián	Historia de la filosofía. Introducción a la filosofía. El tema del hombre.
RUIZ GIMENEZ, Joaquín	Introducción a la filosofía jurídica.
WILHENSEIM, Friedrich	Metaphysics of love.

INDICE

I.- EL PENSAAMIENTO DE ZUBIRI

Encuentro con la verdad primera	2
Método de la ciencia.....	10
Teoría del conocimiento.....	20
Ciencia y realidad.....	29
El hombre y la historia.....	38
El realismo de Zubiri.....	48
El hombre y la filosofía.....	50
Idios y el hombre.....	55
Libre arbitrio y libertad.....	71

II.- ANTROPOLOGIA

Cuerpo.....	74
Cuerpo vivo.....	80
Montalización.....	87
Desmontación ideológica.....	91
Otras oposiciones.....	107

-oooOooo-

III.- LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE LEZAR LAGANIERA

Ciencia y filosofía.....	116
El derecho, como norma de la conducta humana..	125
Concepto y fundamento del derecho.....	127
Persona y sociedad.....	132
Ley natural.....	143
Personalidad jurídica.....	151

Ley positiva y obligatoriedad.....	161
La obligación política.....	175
IV.- EL HOMBRE POLITICO DE JAVIER CONDE	
Ontología política.....	184
Orden y realidad humana.....	189
Realidad primaria y poder primario.....	196
Partido único y "representación".....	204
V.- SOCIOLOGIA Y HUMANISMO DE G.- ARBOLEYA	
Diversoio entre saber científico y filosó- fico.....	212
Antropología y realidad.....	216
Sociología.....	226
-oooOooo-	
VI.- SOBRE LA EXISTENCIA.....	233
Conclusión.....	267
Bibliografía.....	269